أبو يعرب المرزوقي

أشياء من النقد والترجمة



علي مولا

جداول Jadawel

٢٥ ريال

أشياء من النقد والترجمة



أبو يعرب المرزوقي

أشياء من النقد والترجمة

جداول Jadawel

الكتاب: **أشياء من النقد والترجمة**

المؤلف: **أبو يعرب المرزوقي**

جداول

للنشر والتوزيع

الحمرا - شارع الكويت - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان

email: info@jadawel.net

www.jadawel.net

الطبعة الأولى

شباط / فبراير 2012

ISBN 978-614-418-056-3

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L.

Hamra Str. - Al-Barakah Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2012 Beirut

المحتويات

في فاعلية الفكر والمفكرين

تمهيد

لست أخفي أني أكاد أتطيّر بالكلام على المشروعات الفكرية بصنفَيها التحديثي والتأصيلي وما ترتّب عليها من شكوى متبادلة بين صفوف أصحابها ندبًا للحظ ولعنًا للصف المقابل، حتى صرت أخشى أن يصبح كل كلام عليها، من حيث هي ظاهرة طاغية طيلة نصف القرن الأخير، شبه مستحيل من دون الاتّصاف بصفاتها بمجرد التهمة بالانتساب إلى أحد صفّيها[1]. ومع ذلك فلا بد ممّا ليس منه بد: **لقد صارت أكثر الكلمات مدعاة للتقزّز عندي، كلمات من جنس المشروع الفكري، ودور المثقف، ومسؤولية المفكر، ورؤى الفيلسوف، والحاجة إلى فتاوى علماء الدين، مع ما يصاحب ذلك من العناوين الأكاديمية الجوفاء خاصة.**

(1) فالكثير من المتكلمين في بعض محاولاتي ينسبون إليّ مشروعًا رغم توكيدي الدائم بأني لا أدّعي أي مشروع، بل كل ما أقوم به ليس إلّا محاولات لفهم بعض الظاهرات لم يتقدم عليها مشروع سابق التصور تكون هي عناصره أو في خدمته. لكن ما باليد حيلة، فالقرّاء يلصقون بمن يقرأون الصورة الطاغية حتى يصنّفوه بمنطق النجومية في لحظة القراءة.

فكل الخائضين في المعارك الفكرية على طول الساحة وعرضها، وخاصة من كان ماسكًا بزعامتها من النجوم، صار معيار انتخابهم من بين المنتسبين إلى هذه المجالات معيار النجاح عينه في الوسط السياسي عامة (الحاكم والمعارض على حدّ سواء)، وفي فرعه الإعلامي خاصة، والمرئي منه بصورة أخص، أعني المجال الذي بات فيه منطق الشلليّة والفئويّة سلطان كل سلطان. لذلك فنجومية الفكر لا صلة لها بالفكر وهمومه النظرية، بل هي نابعة من منبت النجومية هذا: لا دور للوسط الأكاديمي ومراكز بحثه في الحدث الثقافي إلّا بشروط الانتساب والتبعية إلى منطق مؤسسات السلطان السياسي والثقافي ذي الطبيعة السفسطائية[1]. لقد أصبح محطّ الانتباه العمومي مرض العصر هذا الذي جعل حياة الفكر مقصورة على تلفزات الدعوة الدينية والدعوى التحديثية والدعاية التجارية، وبصورة أدق ما تشترك فيه من ميلٍ إلى دفع الشعوب إلى العيش في العوالم الافتراضية التي تتجاهل شروط السعي الفعلي والبطيء لتحقيق شروط النهوض الحضاري. فهذا العمل لا يمكن أن يكون مباشرًا، ولا مستعجلًا لكون عمل الفكر المؤثر

(1) والمقصود بالطبيعة السفسطائية هو تحويل النظر إلى أيديولوجيا في خدمة العمل المباشر، ومن ثم فالحقيقة ليست مطلبه، بل المطلب الأول والأخير في هذا الفكر هو الجدوى العملية بالمعنى السياسي، وليس بالمعنى العلمي والتقني: التأثير الجماهيري هو الهدف. وهذا الهدف السفسطائي، الذي كان محدودًا بسبب شروط التواصل ووسائله المحدودة، أصبح مرضَ العصر بفضل ما وصلت إليه هذه الشروط والوسائل من فاعلية كونية.

لا يكون إلّا غير مباشر، بل هو لا يستمدّ فاعليته الحقيقية إلّا من عدم المباشرة، بحيث إن هذه الفاعلية تقدّر بمقدار عدم المباشرة: **فشروط الفعل في الطبائع وفي الشرائع فعلًا، يمكِّن من تحرير الناس من العيش على أوهام النخب العجلى بمقتضى طبع الصحافة وأحكامها المسبقة، لا بد فيها من البناء النظري شديد التعقيد الذي يقتضي الابتعاد عن خلب الظاهر للبحث في ما وراءه من قوانين وبنى باطنة تحكمه من جنس الرياضيات العالية للطبائع والأباديع السامية للشرائع**[1].

لقد أصبح أصحاب الألقاب أو النجوم الفكرية، من أعراض المرض المزمن الذي تعاني منه ساحة المعرفة والفكر في حاضرنا العربي الإسلامي، ساحتهما التي اختزلت في ظاهر منهما يحول دون الفكر والمعرفة بحيث تمضي عقود من

---

(1) فحيثما يلتقي الخيال العلمي الأسمى (الرياضيات) والخيال الأدبى الأرفع (الأساطير) تتحقق فاعلية الفكر الأرقى التي تُقاس بمقاس البعد عن خلب الوعي الغفل بالظاهر، رغم كونها البنى العقلية التي تمكّن من السلطان على المظاهر بتفسيرها من دون اختزالها في سطحيات النظر القاصر الذي من جنس ما سنصف، ممّا يسود عند نجوم الفكر العربي الحالي التي سودت مرض التبسيط، إلى حد إصابة القارئ العربي بالعجز المزمن عن قراءة أي نص نظري عميق، معتبرين كل كتابة نظرية راقية مجرد تعقيد قصدي من المؤلف، كأنهم لم يفتحوا في حياتهم نصوص كبار الفلاسفة من أفلاطون إلى هيغل مثلًا، أو كأن أي نص رياضي في متناول أي قارئ لم يقضِ حياته في تعلُّم الرياضيات: بكلمة واحدة معيار المقروئية صار الكتابة الصحفية لنجوم الفكر العربي.

المحاورة والمداورة حول مخض الرغاوي. ولعل ممّا ساعد على تفشي هذا المرض هو ما آل إليه أمر هذه العناوين في ساحة الفكر العربي الحالي. فقد تحولت إلى مادة للتجارة، إذ بات إطلاقها غير محدّد المصدر، أو بصورة أدق ذا مصدر مشبوه لا يتعدّى مافيات الأحزاب والشلل في ما يسمى بالجمعيات والنوادي، وفي ما يسمى بمراكز البحث التي يتسوّل أصحابها على الأمراء للقاءات الثرثرة الأيديولوجية واللهاث وراء الأضواء، حتى صارت وضعية من يريد أن يسمع إلى فكرٍ ذي فاعلية فعلية أو حتى رمزية في لحظتنا، أشبه بمن يريد أن يزور سوقًا شعبية بحثًا عن أناغيم بتهوفن بين الزمّارين والطبّالين، وفي ضوضاء الأعراس الرسمية العربية، أعراس التزييف الدائم لكل أوجه الحياة العامة، التزييف غير المقصور على النخب السياسية.

ورغم أنّي آليت على نفسي ألّا أتكلم في أي شخص من أبناء جيلي، لا مدحًا ولا قدحًا، فإن ذلك لا يحول دوني ووصف ظرفية الجيل بصورة عامة[1]، تاركًا للقارئ أن ينزل من يشاء فيها بمقتضى ما يعلم من عمله ـ رمزيًا كان هذا العمل أو فعليًّا، أو كليهما ـ دون أن أستثني نفسي من قابلية الخضوع

(1) رغم أني لا أعتقد الأستاذ هشام جعيط مُشِطًّا لمّا قال في أحد حواراته، انطلاقًا من تعبيره لشروط الفكر الفلسفي ذي الفاعلية النظرية، إن أمة يشتهر فيها من أشار إليهم بالاسم بصفة المفكر والفيلسوف لا يمكن إلّا أن تكون أمة متخلّفة لا تدري بَعدُ دلالة هذه الألقاب ما هي عندما تكون أسماؤها مطابقة لمسمياتها.

لهذا التنزيل[1]. لذلك فمساهمتي هذه لا تتعلق بالمرحوم الجابري شخصيًا أو بغيره بأعيانهم، بل بصفات عامة قد يكون بعضها منطبقًا عليهم وقد لا يكون. والفكرة الأساسية في هذه المحاولة تتضمن همَّين:

أولهما، وصف خصائص الفكر في نصف القرن الأخير من النهضة وتشخيصها، لعل ذلك يساعد على فهم هذه الخصائص التي نستخلصها من وضعية الفكر العربي الحالي[2].

---

(1) ذلك أن محاولتي التخلّص من هذه الظاهرة، كما يتبيّن من الحوار الذي جرى بيني وبين الزميل حسن حنفي، أو بيني وبين الزميل طيب التيزيني، أو في بعض تعليقاتي على فكر الأستاذين الجابري وعبد الرحمن، لا يعني أني استطعت التخلّص منها. فشتّان بين الوعي بالمشكل والتخلص من الإشكال. فحمّى الانغماس السريع في العمل وعدم الصبر على النظر المجرّد للمعرفة من أجل المعرفة، ليسا ممّا يسهل التخلص منه مهما سعينا إلى ذلك، خاصة إذا بات شعار «يكفي تأويلًا فلنغير» سيد الموقف، فضلًا عن كونه قد وافق تقليدًا مشهورًا هو «علم، بلا عمل... إلخ، أو العلم النافع هو ...» من تقاليد السطحي من فقهائنا ومتكلّمينا الذين لست أدري لِمَ وُصفوا بالعلماء حصرًا لهذا اللقب فيهم، وحصرًا للعلم في حفظ المتون.

(2) وقد سبق لي أن عالجت هذه المسألة في الحوار الذي دار بين الأستاذ حنفي وبيني حول العلاقة بين النظر والعمل، وكذلك بين الأستاذ التيزيني وبيني حول شروط الفكر الفلسفي العربي الذي يمكن أن يكون فكرًا فلسفيًا بحق، أعني ما يعد لممارسة علمية ما، إذ لا معنى للتفلسف انطلاقًا من التجربة الغفل في موضوعات لم يتم وصفها العلمي. فالتفلسف - إذا ما استثنينا مزامير الوجوديين الذين حوّلوا الفلسفة إلى ترجمة ذاتية - مراجعة للوصف العلمي لموضوع معين، إما لذاته أو باعتباره أساسًا لتعميم نموذجه التفسيري بالمقارنة بين الواقع منه ومثاله الأعلى بمقتضى حدّه.

والثاني، اقتراح علاج نسقي يحدّد طبيعة التأثير الذي يمكن أن يُنسب إلى الفكر مع بيان شروطه وآلياته ما أمكن البيان. والله المستعان.

وغاية التشخيص يمكن أن نقدّمها من الآن: فالفكر السائد منذ نصف قرن قد آلَ إلى وضعٍ يمكن بمقتضاه أن نعرِّفه بكونه «فن رسم كاريكاتوري مضاعفٍ» في كل الاختصاصات والفنون. وفرضيتي في هذه المحاولة هي أن هذا المآل علّته الظرفية ـ بالإضافة إلى علّتيه البنيويتين اللتين تتمثلان في كونه عين المستوى الراهن من النضوج الفكري في النهضة العربية التي لا تزال متخلّفة حتى بالمقارنة مع آخر مراحل فكرنا الوسيط المرحلة الفاصلة بين عصر الانحطاط وما تقدّم عليه ـ هي ما ترتّب على نقلة المفكرين السريعة إلى العمل قبل تحقيق شروطه النظرية، أعني دون الخضوع إلى الفحص الدائم لشروط فاعليته من حيث صورة العلاج النظري ومادته:

فالفكر العربي الحالي رسمٌ كاريكاتوري للحضارة الغربية، بوصفها معينًا لصورة العلاج الفكري الذي يمارسه: جلّ المفكرين حداثيين كانوا أو تأصيليين، إن لم يكونوا كلهم يستعملون أدوات علاج يأخذونها في شكل وصفات جاهزة من الفكر الغربي وفي حدود استيعابهم لها.

والفكر العربي الحالي رسم كاريكاتوري للحضارة العربية بوصفها معينًا لمضمون هذا العلاج الهادف إلى الفعل بدلًا من الفهم: جلّ المفكرين حداثيين كانوا أو تأصيليين إن لم يكونوا كلهم ينشغلون بمحاولة تطبيب الذات ممّا شخّصوه، مما صار

يُعدّ أمراضًا في مرآة تلك الأدوات التي استعاروها وما تلا عليها من وصفات للعلاج.

وبذلك تكون خطة هذه المحاولة على النحو الآتي:

المسألة الأولى: منطلق البحث ودواعيه.

المسألة الثانية: فرضية التفسير المقترحة.

المسألة الثالثة: التمييز بين شرعية وجود هذا الفكر ومشروعيته القيمية.

المسألة الرابعة: العلاج العرضي للظاهرة.

المسألة الأخيرة: العلاج الجوهري للظاهرة.

المسألة الأولى: منطلق البحث وداعيه

لعل أفضل منطلق للبحث في هذه المسألة هو الشكوى السائدة بين صفَّي النّزاع في الساحة الثقافية، شكواهما من فقدان القدرة على التأثير النافع بسبب التأثير الضارّ للفكر المقابل، ومن ثم التغاضي عن علّة عدم الفاعلية التي لا ينفيها أحدٌ من كِلا الصفين: **فالإجماع يكاد يكون حاصلًا بين الصَّفين حول تفسير مراوحة النهضة مكانها، إن لم نَقُل فشلها في تحقيق الشروط الدنيا للإقلاع من وهدة التخلف المادي والروحي، تفسيرها باتهام الفكر المقابل بين مفكري المدرسة التي تدّعي التحديث ومفكري المدرسة التي تدّعي التأصيل وكل تقازيح الطيف بينهما. ويتأكد هذا الوصف عندما نقيس التأثير بما حصل لقاطرة كل تقدم في المجتمعات الحديثة، أعني فاعلية صورة العمران**[1]

(1) مفهوم صورة العمران مفهومٌ خلدوني ثوري أهمله قرّاء ابن خلدون إهمالهم لرديفه، أعني مادة العمران، وكلتاهما ذواتا بُعدَين، فعلي ورمزي: فمادة العمران تتألف من فاعلية العمران الإنتاجية لما هو فعلي (الحضارة المادية عامة والاقتصاد خاصة)، ولما هو رمزي (الحضارة الرمزية عامة والثقافة خاصة). أما صورة العمران فتتألف من فاعلية العمران التصريفية لمادته ببعديها الفعلي والرمزي: والنوع الأول من التصرف هو التصرف الفعلي أو السياسة، والنوع الثاني هو التصرف الرمزي أو التربية، وكلاهما تصريفٌ للحضارة المادية والرمزية في الجماعة مع غلبة تصريف الحضارة المادية على السياسة، وغلبة تصريف الحضارة الرمزية على التربية.

ببُعدَيها الفعلي والرمزي (النظام السياسي والنظام التربوي) وذورتهما، أعني الجهاز الأكاديمي والبحث العلمي خاصة.

وبهذا المعنى فذروة التخلّف العربي الحالي مخمّسة الأبعاد:

بعدان يتعلقان بصورة العمران: الحكم والتربية.

وبعدان يتعلقان بمادته: الاقتصاد والثقافة.

والبعد الأخير هو البعد الأصل والجامع لكل هذه الأبعاد، أعني بعد المعرفة العلمية بدور هذه الأبعاد وتطبيقات هذه المعرفة في العلاج النظري والممارسة العملية.

وهذا البعد الأخير هو مربط الفرس في تقويمنا لفاعلية الفكر والمفكرين[1]. فأصناف التخلّف، أعني الاقتصادي والثقافي والسياسي والتربوي، أربعتها مردّها إلى اغتراب دور الفكر الذي يستعيض عن دوره اللامباشر في الفهم والتأويل بالإرادوية الغفل التي تتوق إلى الفعل والتحويل المباشرين: **وتلك هي علة**

(1) لمّا ميزنا بين العلة البنيوية والعلة الظرفية لم نُشِر إلى أن هذه ليست إلّا تعيّن تلك: ومعنى ذلك أن حال الفكر العربي الراهن تحدّدها مرحلة نضوجه بنيويًا، ومرحلة النضوج تتعيّن في الخاصيات الفاعلة التي لا يستطيع منها فكاكًا: فالنقلة من الفهم والتأويل إلى الفعل والتحويل يتعيّن طابعها بحكم مستوى النضوج الحضاري. فهي في الغرب شيء وعندنا شيء آخر: ذلك أن الفعل والتحويل في مجتمع ارتقى فيه الفهم والتأويل يمكن أن يكون مؤثرًا. لكنه في مجتمع لا يزال فيه الفهم والتأويل قاصرَين، لن يكون فعله وتحويله إلّا مراوحة فوضوية لن تغيّر من الأمر شيئًا. وتلك هي علّة الخواء النظري واللاجدوى العملية في قرنَي النهضة العربية.

التهافت شبه الجنوني على العمل السياسي عند النخب[1]. ولمّا ميزنا بين العلة البنيوية والعلة الظرفية لهذه الظاهرة، لم نُشِر إلى أنّ هذه ليست إلّا تعيّن تلك. ومعنى ذلك أن حال الفكر العربي الراهن تحدِّدها مرحلة نضوجه بنيويًّا، ومرحلة النضوج تتعيَّن في الخاصّيات الفاعلة التي لا يستطيع منها فكاكًا: **فالنقلة من الفهم والتأويل إلى الفعل والتحويل، يتعيّن طابعها بحكم مستوى النضوج الحضاري.** فهي في أوروبا القرن التاسع عشر غيرها في الوطن العربي الحالي. ذلك أن الفعل والتحويل في مجتمع ارتقى فيه الفهم والتحويل في العلم بما يريد الفعل فيه وتحويله يمكن أن يكون مؤثرًا. لكنه في مجتمع لا يزال فيه فَهْم ما يريد الفعل فيه وتأويله لتحويله قاصرين لن يكون فعله وتحويله إلّا مراوحة فوضوية لن تغيِّر من الأمر شيئًا: **وتلك هي علّة الخواء النظري واللاجدوى العملية في قرنَي النهضة العربية.**

ومن ثم فبدلًا من السعي إلى العلم بقوانين المادة (علوم الطبيعة) وتطبيقه للسيادة على القيام المادي للحضارة وبدلًا من العلم بقوانين الرمز (علوم الإنسان) وتطبيقه للسياسة على القيام

(1) ولولا تجنب تهمة اتهام النوايا لقُلنا إن هذا التهافت، فضلًا عمّا ذكرنا من العلل، سببه البيِّن للعيان هو أن المجال السياسي بات بالنسبة إلى جلّ ممارسيه مجال الإثراء السريع بمنطق الجاه (تسخيرًا للشعوب) والفساد (استحواذًا على أرزاقها). لكن ذلك لا يعني أنّنا نستثني إمكانية صدق بعض النخب في هذه الممارسة السياسية. وفي كل الحالات، فإن اللجوء إلى السلطان السياسي دليل على اليأس من السلطان العلمي حصرًا للفعل والتحويل في الفعل والتحويل المباشرين بسلطان برّاني عن الفكر لكونه غنيًّا عنه أصلًا، وخاصة حيث يسود التحكم والعنف والفساد.

الرمزي للحضارة، يستعيض الفكر والمفكرون عن ذلك بأوهام أيديولوجية الفعل المباشر والتحويل بالعنف السياسي والإيهام الأيديولوجي، فتصبح الجامعات خلايا أحزاب بدلًا من أن تكون معامل بحث علمي. ولذلك فليس من العجيب أن تَسمع كِلا صفّي النخب العربية الأصلاني والعلماني بكل تقازيح طيفهما[1] **(أعني ما بينهما من التيارات بغلبة الوصف الأول أو الوصف الثاني وبصورة عامة)** يبرر غياب التأثير النافع الذي لا ينكره بنجاح الثاني في التأثير الضارّ محمِّلًا إياه مسؤولية تردّي الأوضاع المادية والروحية خلال قرنَي النهضة: **ومعنى ذلك أن كِلا الصفّين يفترض التاريخ مشروطًا تحقيقه بخلوّه من سواه الذي يعتبره العائق الوحيد دونه، والنجاح في جعل الوقائع تستجيب لأمانيه فيكون الحافز والعائق من طبيعة واحدة هو الإرادة الحرة شرًّا فعلت أو خيرًا ولا شيء عداها من المحدّدات الموضوعية التي ينبغي أن تكون مادة العلاج الفكري المؤثر حقًّا.**

---

(1) ويمكن أن نشير إلى أن كل ما نقوله هنا مستوحى من بعض النماذج التي تُمثِّلها مشروعات تسود الساحة الفكرية بهذا العلاج العام لئلاّ يشعر أحد بأنه مقصود لذاته أو لخياراته الفكرية، لكون ما يعنينا هو الظاهرة التي نريد فهمها في مرحلة الفكر العربي الحالي، وذلك على النحو الآتي: فيمكن أن نذكر من المغرب العربي ثلاثة أسماء (أركون والجابري وعبد الرحمن)، ومن المشرق ثلاثة أسماء (التيزيني وحنفي ومروة) للعدل بين الجناحين. ولعل الجابري أكثر تمثيلًا للمغرب العربي وحنفي أكثر تمثيلًا للمشرق، لجمعهما التوفيقي بين خصائص الحدّين المحيطين بهما في شكلهما الوسطي أو الباهت: طيف الحد «الحداثي - العلماني»، وطيف الحد «التأصيلي - الأصلاني».

لذلك فإنه من المفيد أن نسأل عن حقيقة تأثير النخب فعليًا كان أو وهميًا، خاصة عند قصره على ما يُنسب إلى الإرادة الخيّرة أو الشريرة، ومن ثم للحرية المرسلة دون أدوات تحرّرها بتحقيق شروط الفعل المؤثر. فالصفّان يُجمعان على نفي التأثير الإيجابي للفكر المقابل وعلى إثبات تأثيره السلبي، ما يعني أنهما يثبتان التأثير عامة بصرف النظر عن نسبته إلى هذا الصف أو ذاك، مع غياب التحديد البيّن لطبيعة التأثير وكيفيّاته وآلياته. ولمّا لم يُثِرْ المنتسبون إلى الصفّين السؤال الأساسي بجدية مع ما يتفرَّع عنه من التوابع، وكنّا لا نعتبر الأمر مفروغًا منه أو جوابه بدهيًا، فإننا نثير هذه الأسئلة الأولية:

هل الفكر يؤثر حقًا بحيث يكون لأصحابه مفعول على مجريات الأمور في الوجود الفعلي بصرف النظر عن التأثيرية وصفتها القيمية سلبًا وإيجابًا؟

وما طبيعة تأثير الفكر إن صحّ وجوده أو بصورة أدقّ بماذا يؤثر الفكر، وبأيّ كيفيّة يكون التأثير إن صحّ وجوده؟ وكيف نقيس تأثيره ونعيّن كيفياته؟ وكيف نميّز بين النافع والضارّ من هذا التأثير؟

تقتضي ظاهرة المفكرين الذين يوصَفون بأصحاب المشروعات، أن نطلب دلالة وجودهم وطبيعته في صلتها بهذا السؤال المَنْسي عن طبيعة التأثير المزعوم المنسوب إلى الفكر وممثليه. ذلك أن ما حصل من مخاض فكري منذ قرنين تقريبًا، رغم كثرة الطحن، يبدو صفر اليدين لكونه يبدو عديم الأثر في الأحداث سواء كانت منتسبة إلى:

مجال الطبيعيات،

أو مجال التاريخيات،

أو مجال أثر الطبيعيات في التاريخيات،

أو مجال أثر التاريخيات في الطبيعيات،

أو أخيرًا في مجال المفاضلة بين فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ أساسًا لفلسفة الوجود الكلية على غرار المقابلة بين أرسطو وابن خلدون في هذا المضمار: فالثاني اختار فلسفة العمران وما بعدها أساسًا لفلسفة الوجود الكلّية[1]، والأول اختار فلسفة الطبيعة وما بعدها أساسًا لفلسفة الوجود الكلّية[2].

---

(1) فابن خلدون جعل الميتافيزيقا فرعًا من الميتاتاريخ، رغم بدئه تحليل الظاهرات العمرانية بالتأثير الطبيعي الجغرافي والمناخي.

(2) المعلوم أن أرسطو تردّد بين تقديم السياسة (ما يقرب من مفهوم العمران الخلدوني) والميتافيزيقا، لينسب إليها دور العلم الرئيس. لكنه في الجملة مالَ إلى الخيار الثاني مقدمًا الميتافيزيقا على السياسة لأداء هذا الدور. ولعل أوغست كونت قد حسم الأمر في تصنيفه للعلوم إذ جعل سلسلة العلوم الستة دورية بعد أن تخلّص من الميتافيزيقا والميتاتاريخ، واستعاض عن الأولى بالعلم الرياضي، وعن الثاني بعلم الاجتماع، جاعلًا الرئاسة النظرية للأولى والرئاسة العملية للثانية لأن السلّمين من طبيعتين مختلفتين: الأولى رئاسة منطقية نظرية والثانية رئاسة سياسية عملية. لكن المشترك بين الرجلين هو أن الما بعد في الحالتين لا يكون ذا فائدة إذا لم يكن ما بعدًا لعلم حقيقي بموضوعه. فعند أرسطو ما بعد الطبيعة مشروط بعلم الطبيعة موضوعًا من حيث الممارسة المعرفية وهو تالٍ عنها ليكون بحثًا في أسس هذه الممارسة النظرية الشارطة لها فيكون مقدّمًا عليها بهذا المعنى. ومَن =

فليس لفكر مفكرينا النجوم أثر ذاتي في تفسير العالم الطبيعي لأن أدوات هذا التأثير التقنية لا تزال كلها مستوردة، فضلًا عن شروطها المنتسبة إلى العلوم الطبيعية، بل هي غير مستوعبة استيعابًا مسيطرًا على المادة سيطرة تمكّن من المساهمة المبدعة فيها. وليس لفكر مفكرينا النجوم أثر ذاتي في تأويل العالم التاريخي، لأن أدوات هذا التأثير الأيديولوجية لا تزال كلها مستوردة، فضلًا عن شروطها المنتسبة إلى العلوم الإنسانية. ومن باب أَولى فليس لفكرهم أثرٌ في تبادل التأثير بين المجالين ذهابًا من الطبيعي إلى التاريخي أو من التاريخي إلى الطبيعي. ومن ثم فكل كلام يزعمه أصحابه فلسفيًّا يسعى إلى القول في فلسفة كلّية مردها إلى الطبيعة أو إلى التاريخ لغوٌ لانعدام شروطه الأربعة السابقة.

= درس أرسطو يعلم أن جلّ المباحث في ما بعد الطبيعة مباحث طبيعية مضمونًا ومنطقية شكلًا طلبًا للوصل بين الصورة المعرفية والصورة الوجودية، أي بين العقل والوجود. وعند ابن خلدون ما بعد التاريخ (العمران) مشروط بعلم التاريخ، موضوعًا من حيث الممارسة المعرفية وهو تالٍ عنها ليكون بحثًا في أسس هذه الممارسة الشارطة لها فيكون مقدّمًا عليها بهذا المعنى. ويُجمِع كِلا الرجلين على أن الكلام في المعرفة الفلسفية، سواء كانت ما بعد طبيعة أو ما بعد تاريخ من دون علم الطبيعة أو علم التاريخ، كلام خاوٍ من المضمون، وهو عين الكلام السفسطائي، بلغة أرسطو وعلم العلماء الذين حذّر منهم ابن خلدون، أعني الخالطين بين النظريات العملية والأماني الإرادوية.

المسألة الثانية:
فرضية لتفسير الظاهرة

يبدو إذًا أن جلّ ما يجري في الساحة الفكرية الساعي أصحابها إلى التأثير الفكري يدلّ على عدم التطابق بين الاسم والمسمى، وخاصة عند النجوم من النخب، ومن ثم على بديل من الحقائق يحرّف معناها بصورة تجعلها تصبح رحمًا ولودًا لعكس المنتظر منها في حالة مطابقة الأسماء للمسميات: فيكون لدينا أسماء من دون مسمياتها في جميع مجالات الاختصاص، ومن ثم فالانتخاب ينبغي أن يجري بمقتضى ما يحافظ على الوضع، أعني التزييف المحافظ على الظاهر ما أمكن بآليتي الحفاظ عليه، أعني العنف والفساد. والعلّة التي نفسّر بها هذه الظاهرة دون أن نعتبرها تهمة نلصقها بأحد هي تحويل منظور الفكر لوظيفته في الحضارتين من فاعلية الفهم والتأويل (= الفاعلية النظرية أو مقدم العمل) إلى فاعلية الفعل والتحويل (= الفاعلية العملية أو تالي النظر)، ومن ثم تغيّر موقفه من الأشياء الذي لم يعد موقف من يريد أن يعلمها، بل هو صار موقف من يريد أن يعملها. والمعلوم أن هذه النقلة تفيد أمرين كلاهما مضاعف:

فأما الأمر الأول فتقويمٌ لماضي الفكر وفرعيه الممكنين بالتناوب أو معًا:

الحكم بأن الفهم والتأويل عاجزان عن الفعل والتحويل بما لهما من فاعلية ذاتية[1].

والحكم بأن الفعل والتحويل غنيان عن الفهم والتأويل إذا كانت فاعليتهما أصلها ليس منهما[2].

وأما الأمر الثاني فتحديد لمستقبل الفكر وفرعيه الممكنين بالتناوب أو معًا:

لا فهم ولا تأويل إلّا ما كان هادفًا إلى الفعل والتحويل، وليس بمعنى تعريف الحقيقة البراغماتي، بل بمعناها الماركسي.

وهذا الفهم والتأويل لوظيفة الفهم والتأويل نهائي أو هو حقيقة علمية مطلقة بالمعنى الذي يجعل ميتافيزيقا المادية التاريخية تَدَّعي أنها علم.

والحاصل من هذه الخصائص هي نهاية كل فكر فلسفي اجتهادي. فوصف هذا الفهم والتأويل لدور الفهم والتأويل بكونه حقيقة علمية نهائية يعني تحوّل الفلسفة إلى دين وضعي، ومن ثم تحوّل المدارس الفكرية إلى فِرَقٍ مذهبية تدافع عن عقائد، وليست حلقات فكرية تبحث عن الحقيقة. لذلك فلا عجب إذا كانت أهم مفارقة من مفارقات هذه النقلة تتمثّل في كون الفعل والتحويل المشروطين في الفكر، لمجرّد كونهما قد نقلا وظيفة

---

(1) في حين أنهما يفضّلان الفعل والتحويل غير المباشرين من خلال الفعل في الفاعلين وتحويل مناظيرهم.

(2) في حين أنهما بذلك يصبحان عنفًا غير واعٍ بما يستند إليه في فعله وتحويله من الفهم التأويل المضمرين.

الفكر من العمل اللامباشر إلى العمل المباشر، أنهيا كل تأثير لأدوات الفعل والتأثير الرمزيين: ذلك أن أصحاب هذا الموقف، لكي يجعلوا الفكر مؤثرًا اضطروا إلى الاستعاضة عن فاعلية سلطان المعرفة العلمية بفاعلية سلطان العمل السياسي (نظرية الثورة السياسية والاجتماعية)، وذلك أنهم جمّدوا الفهم والتأويل معتبرين ما توصّلوا إليه حقيقة علمية نهائية يريدون فرضها على الوقائع بديلًا من تطوير المعرفة العلمية التي من المفروض أن تكون مجرى لا يتوقف. ولمّا كان بوسع السلطان السياسي أن يحاول غصب الوقائع لتكون مطابقة للفهم والتأويل، بات تقديم العمل على العلم لا يعني إلّا شيئًا واحدًا: الإجبار العنيف (السلطان السياسي) والتوهُّم الأيديولوجي بديلين من الإقناع اللطيف (السلطان المعرفي) والتحقق العلمي.

إن الباعث على البحث في هذا الإشكال هو ما ترتب على القول بهذه النقلة الموقفية في الفكر العربي الحديث من جنس التأثير بالفهم والتأويل إلى جنسه بالفعل والتحويل[1]، وما ترتّب عليه من نتائج في قرنَي النهضة العربية الحالية، لعلّ أهمها فطر المشروعات الفكرية التي تخول الكلام على الكاريكاتور الفكري الساعي إلى الفعل والتحويل بوهم من الفهم والتأويل السطحيين وبصورة أدق المسطحين لتيسير النقلة العجلى إلى العمل. لكن جنسَي التأثير الفعلي والوهمي سواء كانا عند التحديثي أو

(1) ومعنى ذلك أننا نسلّم بحصول هذه النقلة ولا نجعلها مادة للبحث، بل نفترضها حاصلة ونطلب فهم ما ترتَّب عليها، أو بصورة أدق نفسر بها ما نعتبره قد ترتب عليها.

التأصيلي يفترضان نسبة التأثير إلى الفكر والمفكرين أمرًا مسلَّمًا وغنيًا عن البيان فضلًا عن طلب طبيعة هذا التأثير وآلياته وشروطه. فيكون المطلوب الأساسي في محاولتي هو فهم طبيعة تأثير الفكر، إن صح وجوده، وآليات تأثيره فهمًا وتأويلًا، كانت أو فعلًا وتحويلًا أو، وذلك هو الأهم، صلة ضربَي التأثير من حيث العلاقة الشرطية بينهما[1].

(1) فكلاهما شرط الثاني من وجه ومشروطه من وجه. وبذلك فالمؤثر ليس هذا ولا ذاك، بل العلاقة الشرطية بينهما: فالمؤثر في الأحداث سواء كانت طبيعية أو تاريخية هو النظر العامل والعمل الناظر. والنظر العامل هو النظر الذي يبتعد أقصى البُعد عن العمل ليكون عملًا نظريًّا خالصًا ومثاله الخيال الرياضي. والعمل الناظر هو العمل الذي يبتعد عن النظر أقصى البُعد ليكون نظرًا عمليًّا خالصًا ومثاله الخيال الروائي. والأول يؤثر في الطبائع لأنه شرط العلم بقوانينها، أو بصورة أدق معين النماذج لقوانينها، والثاني يؤثر في الطِّباع لأنه شرط العلم بقوانينها، أو بصورة أدق معين النماذج لقوانينها. وبذلك يتبيَّن أن أهم أنواع التأثير الحقيقي للفكر هو التأثير بالرمز الذي يُنتجه الخيال الرياضي والخيال الروائي، ومن ثم فالأبعد هو الأكثر تأثيرًا.

المسألة الثالثة:
الشرعية الوجودية والمشروعية القيمية

لكننا نسلّم بأن هذه الظاهرات الموجودة، مَهما عبنا عليها، ما كان يمكن أن تكون موجودة لو لم تكن معبِّرة عن حقيقة فعلية هي عين مرحلة النضوج الفكري في الوجود العربي الحالي أو بصورة أدق عين ما يسود عليه من سلطان النسخ المسيخة الناتجة من محاولة تكرار التجارب من دون شروطها الموضوعية: **تقديم المابعد الفلسفي على موضوعه العلمي يؤدي حتمًا إلى العلاج الكاريكاتوري لموضوعه الوجودي (موضوع الموضوع الفلسفي)**. ومع ذلك فوجود هذه المحاولات بمجرّده، دليل على شرعية قيامها وأهمية دورها في مراحل النضوج الفكري والحضاري، حتى وإن لم يفد مشروعيته القيمية بالضرورة عند القياس بما تقتضيه طبيعة ما يدّعي أصحاب الأسماء تمثيله. وسنحاول في فحص الظاهرة أن نفهم هذه الأسماء التي صارت بديلًا من مسمّياتها، فخالف الوجود الماهية والأمر الواقع الحقيقة في كل شؤوننا الفكرية والحضارية: **فالاسم إذا صار بديلًا من المسمى يكون خلب وجود، وليس وجودًا حقيقيًّا**.

ومعنى ذلك أن التزييف ليس أمرًا مقصورًا في حياة مجتمعاتنا، وخاصة خلال القرن الماضي، على الانتخابات الرسمية في المؤسسات السياسية والاجتماعية والأكاديمية، بل

هو قد صار مقوِّمًا لكل انتخاب وظيفته مثل وظيفة الغربال أن يجعل باهتزازه النخالة هي الأسمى: **فليس صحيحًا أن من بيدهم السلطان السياسي هم وحدهم المزيّفون، بل جلّ من يتصدّر المشهد من النخب العربية يستمد صدارته من التزييف النسقي لآليات الانتخاب السويّ.**

فإذا جرت الأمور بمقتضى طبعها، كان من يسمّي نفسه أو يُشار إليه باسم المثقف أو عالم الدين أو عالم الدنيا، وجود عينه مطابقًا للمفهوم من اسمه حتى يكون ذلك دالًّا على تحقّق المعيار الحقيقي للمشروعية القيمية التي لا تكتفي بشرعية وجود الاسم من أنه تعبير عن أمر واقع في كل المؤسسات، بما فيها المؤسسات الأكاديمية التي هي ذروة الفاعلية المعرفية عندما تكون الأسماء فيها مطابقة لمسمياتها. فالفيزيائي لا يكون اسمه مطابقًا لمسماه إلّا إذا كان مساهمًا في وضع النظريات العلمية[1] التي تكتشف قوانين الظاهرات الطبيعية، ومن ثم ممكنًا لمجتمعه من التعامل مع الطبيعة بمقتضى قوانينها، ومثله العالم باللغة وبالشرع وضعيًّا كان أو منزّلًا... إلخ. لكن الداء الذي نريد وصفه هو الفكر الحائل دون ذلك بالبدائل الزائفة منه، وخاصة من ما بعده الفلسفي.

ولنضرب مثالَين على ذلك من ثوالث التفسير المخادع

(1) وطبعًا فشرط ذلك أن تكون المؤسسات الجامعية مساهِمة في تعليم الحاصل من الرصيد العلمي بأفضل الطرق الموصِلة إلى هذه المساهمة من خلال تكوّن أجيال من الباحثين بحسب مجالات التخصص المبدع للنظريات وتطبيقاتها.

لعودة الفكر على ذاته سعيًا لفهم مساره وتجاوزه بالنقد المبدع أو ما يمكن أن يُعتبر قراءة للتراث من أجل استرجاع فاعليته التي جمِّدت خلال عصر الانحطاط. فأما الثالوث الأول فهو للجابري، أعني ثالوث البيان والعرفان والبرهان. وأما الثالوث الثاني فهو لعبد الرحمن، أعني ثالوث المجرد والمسدد والمؤيد.

والسؤال في الحالتين هو: ما المشكل الذي يريد صاحب الثالوث معالجته؟ وما الهدف من هذا العلاج؟ فالثالوث الأول يقدَّم على أنه ثمرة نقد إبستيمولوجي للتراث. ولعل القصد بالثاني النقد الأكسيولوجي للتراث. لكن هذين الثالوثين لا يبدوان لي فاقدَين للوظيفة التفسيرية فحسب، بل هما عندي حائلان دون كل فهم للتراث وفاعلية الفكر. فالثالوث الأول ليس لمقابلاته أساس نظري واحد يجعل المقابلة ذات دلالة نظرية:

فالبرهاني يتحدّد بمعيار منطقي على أساس ميتافيزيقي جواهري قديم، قلَّ أن تجدَ من يقول به بين المطّلعين على فلسفة المنطق الحديث.

والعرفاني يتحدّد بمعيار نظرية المعرفة التي ترفض مركزية اللوغوس، وهو إن صح التعبير متقدم فلسفيًّا على الأول بحيث إن تفضيله عليه يعود إلى عدم الإلمام بالفلسفة الحديثة.

والبياني يتحدّد بمعيار لساني يتجاوز المنظورين السابقين إلى أساس سيميوتيكي فيكون من سجل آخر مطلق الاختلاف مع السجّلين السابقين المتصلين بالمعرفة درجات عقد وخاصيّات علم.

والمعلوم أنَّ التمايز في طبائع هذه المستويات يجعلها غير قابلة للترتيب في سلم واحد. فالعرفاني من مجال اليقين الوجداني وهو على كل حال متعلق بدرجات العقد المعرفي (إبستيميك) والمواقف القضوية. والبرهاني من مجال الحقيقة المنطقية أو هو متعلّق بخاصية المعرفة من حيث العلمية (إبستيمولوجيك) والمضمون القضوي. والبياني من مجال أساليب التعبير أو هو متعلق بخاصية التعبير من حيث قدرته على التبليغ (ريتوريك) وهو ذو صلة بالخصائص التداولية. فما الجامع بين هذه المعايير الثلاثة ليكون أساس المقابلة التي استعملت لتصنيف الفكر تصنيفًا تفاضليًّا في تصوُّر كاريكاتوري لتاريخ الذهنيات أو ما يسمى بأركيولوجيا الإبستيميات؟ ثم ما الذي يقدِّمه هذا التصنيف لمحاولة فهم التراث نظريًا أو حتى عمليًّا في السعي إلى استعادة حيويته؟

فإذا كان العرفاني هو من يَعتبر المعرفة المنطقية عاجزة عن إدراك الحقائق المتجاوزة للدليل العقلي، فكيف نعيِّره بالمعيار العقلي فنرتِّبه بالقياس إلى البرهان ونعتبره دونه جدوى معرفية فضلًا عن الجدوى الوجودية في تقديم الإنسان إلى فهم ذاته؟

وإذا كان البياني متعلقًا بالأسلوب، فإن البرهاني، إن سلّمنا بوجوده، وكذلك العرفاني قابلان لأن يتّصفا بالبيان، ويكون البيان أرقى منهما فضلًا عن كون الظاهرة اللسانية أكثر تعقيدًا من الظاهرة المنطقية والمعرفية لجمعها بينهما، ومن ثم لتضمُّنهما مشاكلهما، وما ينجرّ عن الجمع بينها من تواليف لا تكاد تتناهى.

وإذا كان يمكن للبيان أن يكون من جنس البرهان عندما لا يقتصر على اللسان، فإنه يصبح عين البرهان كما في العبارة الرياضية المعلومة «وذلك ما كان علينا بيانه» = ..C.Q.F.D

وبذلك فلا يكون الهدف من هذه المقابلات العلاج النظري لمشكل فلسفي أو حتى العلاج العملي لإحياء الفكر، بل هو مجرد مفاضلة بين أصحاب الأفكار تمامًا كما يحصل في معركة النجومية بين أصحاب المشروعات الفكرية. وأخيرًا فلا يمكن المقارنة بين هذا الثالوث ومقابلات المدرسة المشّائية بين أصناف القول الخمسة (السفسطائي والشعري والخطابي والجدلي والبرهاني) التي احتفظ منها ابن رشد بالثلاثة الأخيرة في عصرٍ كانت الفلسفة تتصور المعرفة الميتافيزيقية قابلة لأن تكون برهانية في حين أن مؤسسيها (أفلاطون وأرسطو ينفيان عنها كل قابلية لمثل هذه الدعوى). فقد كانت هذه الأصناف تتمّ المقابلة بينها بمعيار وجودي هو طبيعة العلاقة بين الموضوع والمحمول، هل هي ذاتية وكلّية أم عرضية وجزئية، ومن ثم هل القضايا الناتجة من الحمل الخبري في هذه الحالات قضايا علمية أو قضايا غير علمية بالمعنى القديم لمفهوم العلم.

أما الثالوث الثاني بين المجرد والمسدد والمؤيد، ففائدته لا تتجاوز السجع المستعمل فيه لكونه هو بدوره مفاضلة بين أصحاب الأفكار التي توصف تحكمًا بهذه الأوصاف، إذ إن هذا السلَّم هو ذاك السلَّم نفسه مقلوبًا، فليس المجرّد المذموم (عند الثاني) إلّا البرهاني المزعوم عند الأول، وليس المؤيد الممدوح عند الثاني إلّا العرفاني المقدوح عند الأول، ويبقى المسدّد الذي

ليس هو من دون شك إلّا ما يطابق البياني لأن القصد من علم الكلام هو الكلام في العقائد بتسديدٍ للعقل من الشرع. لكن العلم بالمعرفة لم يتقدّم أنملة في الحالتين: **مفاضلة لا غير بمعايير لا علاقة لها بالمعرفة وعلمها لكونها تقتصر على الفوائد العملية المباشرة للتصنيف الممكن من الانتخاب المخلّ في السعي لتأسيس الموقف الأيديولوجي الشخصي من قضايا الساعة بصرف النظر عن الهمّ المعرفي.**

المسألة الرابعة:
العلاج العرضي

لن نطيل الكلام في الظاهرة ووصفها لأن القصد هو اتخاذها مناسبة لعلاج ما نعتبره شرطًا لتجاوزها، أعني فهم طبيعة التأثير الفكري وشروطه وآلياته فلا تكون الظاهرة موضوعًا للعلاج إلّا بصورة عرضية. وتقبل هذه الظاهرة الوصف التالي من دون أن ننفي حق أيّ إنسان في الجِدال حوله إلى حدّ نفيه من أصله: **إذا كانت الظاهرة التي نَصِف موجودة بالفعل، وإذا قبلنا اعتبارها عدم مطابقة بين هذه الأسماء ومسمّياتها أو انتحالًا للصفات، فإن المشكل يقبل الصوغ الآتي: ما الذي جعل انتحال الصفات (مفكر، فيلسوف، عالم، رجل دين... إلخ) يسيطر في لحظتنا الحضارية، بحيث يصحّ أن نقول إنه قد بات ممتنعًا على المرء أن يسمع أناغيم بتهوفن لفرط ما يزدحم من حوله من الزمّارين المنتحلين لعنوان المثقّف والمفكر والفيلسوف وعالم الدين والدكتور... إلخ، من الألقاب المنتحلة التي صارت منابز المنابر الأشبه بالمقابر كما مثّلها بطل الحريري في مقاماته؟**

يمكن للعلاج أن يبدأ بالاعتماد على منهج التاريخ الطبيعي فنَشرَع في تصنيفٍ مستندٍ إلى توصيف شبه نسقي للأحكام المسبقة أولًا وللنخب ثانيًا، لنصل إلى التعليل المطلوب. فيمكن أن نقسّم ما يسيطر على عقول النخب العربية من أحكام مسبقة لنُرجِعها إلى الأصناف الآتية:

صنفان يخصّان صورتها الكاريكاتورية عن تاريخ الحضارة الغربية وتاريخ فكرها.

وصنفان يخصّان صورتها الكاريكاتورية عن تاريخ الحضارة الإسلامية وفكرها.

وأصل كل هذه الأصناف يخصّ صورة النخب الكاريكاتورية عن نفسها وتاريخها.

فيكون الجامع بين كل هذه الأصناف تعلّقها أولًا بصورة الحضارة وتاريخ تكوّنها من حيث مضمون الفكر وبفن الكاريكاتور من حيث شكله وصلتها، ثانيًا بذات النخب من حيث هي فاعل الفكر والموقف من التفكير أساسه فصام جذري مردّه الوهم الناتج من اشتراء الاتّباع بالإبداع باسم التجديد، اتّباع ماضيين كاريكاتوريين أهلي أو أجنبي. ومن ثم فالقضية تعود إلى قضية التشويه اللاواعي المضاعف الذي بات من جنس الكاريكاتور، وهو ناتج من الأحكام المسبقة المحدّدة لصورَتي الحضارتين ولتاريخهما والعائدة إلى أوهام النخب حول دورها في غياب شروطه. لكن المنطق المتحكِّم في تكوينية هذا التشويه يمكن أن نلخّصه بعبارة وجيزة تبيِّن منطق التكوينية التي تتحكَّم في نشأة هذه الأحكام المسبقة:

1- فتجميل صورة الحضارة الغربية الحاضرة عند أحد الصفَّين وتقبيحها عند الصف الثاني،

2- وتجميل تاريخها وتقبيحه بالمنطق نفسه،

3- لكونه نفيًا للحقيقة في كِلتا الحالتين شوّه صورة النخب عن نفسها،

4- فشوهت صورة الحضارة الإسلامية الحاضرة عند مجمِّليها ومقبِّحيها،

5- وشوّه تاريخها وجمِّل بالمنطق نفسه.

وبذلك يتبيَّن أن بؤرة المعادلة في هذه الظاهرة هي فعل التشويه اللاواعي لمقوّمات الدور الذي تزعم النخب أنها تؤدّيه في تحديد مصائر الأمم، سواء كان ذلك بتجميل الصورة الحاضرة وتاريخ تكوينيتها أو بتقبيحهما. وبذلك فهذه الصور والتواريخ المجمَّلة أو المقبَّحة لم تعُد في سلطان أصحابها لأن أصحابها أنفسهم غافلون عن الفواعل الحقيقية، فضلًا عن طبيعة التأثير الذي يدَّعونه للنخبة. ومن ثم فالفرق بين التجميليين والتقبيحيين ليس جديرًا بالاعتبار، إذ من المعلوم أن كِلا المسلكين يؤدي إلى التصوّر الكاريكاتوري للذات وللغير في آن: **فنكون أمام خمسة تصوّرات كاريكاتورية مضاعفة هي ما يمكن أن نعتبره المهزلة الجارية على ركح الفكر العربي في هذا العصر الذي أصبح مضمار الفكر فيه شبه مقصور على الكتابة الصحفية التي يحكمها بمقتضى طبعها خلب الأحداث والتأثير السطحي الناتج من سرعة الانتشار ليُسر المسطّحات الكاريكاتورية، فتحوّل الفكر إلى أحاديث صالونات وشعارات أحزاب تتنازع السلطان على الضمائر بالوهم بديلًا من أصل كل سلطان السلطان على الأشياء بعلم قوانينها:**

1- كاريكاتور الدور المنسوب إلى النخبة تجميلًا وتقبيحًا.

2- كاريكاتور صورة الحضارة الغربية الحاضرة تجميلًا وتقبيحًا.

3- كاريكاتور تاريخ الحضارة الغربية تجميلًا وتقبيحًا.

4- كاريكاتور صورة الحضارة الإسلامية الحاضرة تجميلًا وتقبيحًا.

5- كاريكاتور تاريخ الحضارة الإسلامية تجميلًا وتقبيحًا.

سنكتفي هنا بالنوع الأول من الكاريكاتور لأنه حصيلة هذه الكاريكاتورات وأصلها في آن، أعني كاريكاتور الدور المنسوب إلى النخب، تجنبًا للإطالة علمًا، وأن المسائل الأخرى قد تم علاجها في مناسبات أخرى.

كاريكاتور الدور المنسوب إلى النخبة

ولنبدأ بتقرير بعض الملاحظات:

فما من أحد لم يسمع النخبة الدينية عامة والسنّية خاصة تشكو من فقدانها التأثير في الأحداث بأدوات التأثير التي لو كانت موجودة لأغنتها عن التسييس المباشر لفعلها، ما آلَ ببعض متطرّفيها إلى تبنّي سلوك الحشّاشين الذي كان مقصورًا على الباطنية.

وما من أحد لم يلحظ لجوء النخبة التي تدّعي الحداثة إلى الاتّكاء على السلطة السياسية لفرض التحديث المستبد من دون قبولٍ شعبي، حتى لو أدّى ذلك إلى الاستناد إلى التدخّل الأجنبي.

والمعلوم أن التناقض الجوهري في سلوك النخب السنّية والنخب العلمانية يُعدّ من أبرز علامات هذا العجز عن الفعل المؤثر. ففي الموقف السنّي عامة، والسلفي من السنّة خاصة، يبرز التناقض الجوهري الذي عطّل كل الفاعلية النظرية فيصبح

عملًا لا يهديه نظر: فالسنّي لا يستطيع الاستفادة من تخريف النقل، ولا من تسفيه العقل، لأن حركة الإصلاح السلفية (ومؤسسها شيخ الإسلام ابن تيمية)، والتي حاكتها في النهضة حركة الإصلاح الأشعرية، انْبَنت على محاربة تخريف الدين ورفض تسفيه العقل، فكان فعلها بطبعه مقلِّلًا من دور التأثير الرمزي الخرافي والتأثير الرمزي الفعلي، فأصبح بذلك منزوع السلاحين: سلاح الخرافة النقلية في التصوّف الشعبي، وسلاح السفاهة العقلية في التصوف النخبوي خلال تصدّيه لحربهما عليه التي يكون فيها من يدّعي العقلانية حليفًا عليه معهما بمقتضى منطق تحالف الأقليات رغم التناقض الصريح بين العقلانية والتخريف الشعبي والسفاهة الباطنية: **من ذلك أن كل المغالين في العقل انقلبوا إلى باطنية صريحة في الماضي وإلى شيوعية نطيحة في الحاضر.**

كما يبرز التناقض الجوهري نفسه الذي يعطّل الفاعلية العملية في الموقف العلماني عامة والليبرالي من العلمانية خاصة، فيصبح نظره عديم القدرة العملية. فهو لا يستطيع الفعل إلّا بالاتّكاء على الاستبداد الداخلي والتدخّل الأجنبي، لكنه لا يستطيع فعل ذلك صراحة لأن حركة التنوير العلماني عامة، والتي تحاكيها في النهضة حركة الليبرالية، انبَنَت على نفي التهمتين الموجّهتين إليها بكونها ميّالة إلى الاستبداد بحكم عقيدتها التنويرية من فوق قودًا للجماهير إلى جنتها بالسلاسل وعميلة للغرب، إما بصورة غير مباشرة بمقتضى تحالفها مع الأنظمة الحاكمة ضد الشعوب أو مباشرة، لكنها تعلم أنها مضطرة إليهما لأنها من دونهما لا قدرة لها على التأثير في

مجريات الأحداث بعد أن حوَّلت التنوير والعملنة إلى أيديولوجيا التأثير بالفعل والتحويل نقلًا إياه من التأثير بالفهم والتأويل. ولذلك فقد انتقلت من دور التأثير غير المباشر في مجريات الأحداث إلى محاولة التأثير المباشر، وخاصة منذ أن صار التدخل الأجنبي مباشرًا هو بدوره بعد غزو العراق فلم تعد تستحي من الدعوة إليه وتأييده.

لكن هذين السلاحين واستعمالهما الصريح (تخريف الدين وتسفيه العقل الباطنيين) اجتمعا لدى النخبة الدينية الشيعية فتبيَّنت طبيعة أصلهما جمعًا صريحًا بين ذروتيهما: **فهي تذهب بتخريف الدين إلى غايته وبتسفيه العقل إلى ذروته فيلتقي، التخريف والتسفيه في ذروة التحريف الديني والفلسفي**. ولمّا كانت النخبة الشيعية قد حدَّدت ذاتها بمصير الأقليّة المتظلِّمة دائمًا، فإنها تحولت إلى طاحونة مخيالية منذ نشأتها، فكان أساسها الجوهري هو تحويل الدين والعقل إلى الخرافة (للتأثير الرمزي) الممزوجة بمعارك السياسة (للتأثير الفعلي) كما يبيِّن ذلك ماضي التيار وحاضره، وهو سلوك يستلزم بمقتضى سلوك الأقلية الاتّكاء الدائم على الغزو الخارجي بدءًا بأهماج الشرق (المغول) وختمًا بأهماج الغرب (الأميركان).

المسألة الأخيرة:
العلاج الجوهري

لا فائدة من بيان الإجماع حول السمات التي وصفنا فهي تفقأ الأعين وتصدع الآذان في كل مكان من دار الإسلام عامة، ومن الوطن العربي على وجه الخصوص: فقَلَّ أن يشذ أحد عن التسليم بها إلّا مَن كان دأبه العناد. لكن تفسيرها هو مربَط الفرس. وما نريد تقديمه هنا بعد هذا الوصف هو التشخيص الذي لا يمتّ بصلة للظرفيات التي تبدو معلِّلة لهذه الصفات. ومعنى ذلك أننا لا نفسّر تشويه دور النخبة بما نعتبره من عرضي العوامل وبرانيها (مثل شخصية المفكر أو ظروف سيرته)، بل ننسبه إلى غياب الشروط الموضوعية للقدرة على الفعل، وإلى ما ينتج منه من مناسبة تجعل المؤثرات الخارجية فاعلة. فيصبح السؤال مضاعفًا:

أولًا: في طبيعة تأثير الفكر

بنوعه الرمزي؛ ولنصطلح عليه بالفاعلية الرمزية وتطبيقاتها الخلقية (مجال التربية والثقافة المستند أي إلى الوجه الرمزي من صورة العمران ومن مادته بالمصطلح الخلدوني، أي إلى موضوع العلوم الإنسانية).

وبنوعه الفعلي: ولنصطلح عليه بالفاعلية المادية وتطبيقاتها التقنية (مجال السلطان[1] والاقتصاد المستند إلى الوجه الفيزيائي

(1) قد يعجب الكثير من اعتبارنا فاعلية السلطان ظاهرة طبيعية وليست رمزية.=

من صورة العمران ومن مادته بالمصطلح نفسه، أي إلى العلوم الطبيعية).

ثانيًا: ما الذي يجعل دور النخب مؤثرًا، وكيف يكون التأثير وبأيّ الوسائل يؤثر الفكر في الوقائع التاريخية والطبيعية؟ وما الذي يعوّض الفاعليتين الرمزية والفعلية في حالة غياب شروط القدرة على الفعل بهما، أعني ما البدائل منهما وكيف تنتج نخبًا تدَّعي التأثير بها؟.

= لكن السلطان لا يخلو تأثيره، سواء كان شرعيًا أو غير شرعي من استعمال القوة بالفعل أو بالقوة. ومعنى ذلك أن تأثير القانون مثلًا قبل الوقوع تحت سلطانه الفعلي مستعملًا للقوة بالقوة وعند الوقوع تحت سلطانه يكون استعماله للقوة بالفعل. وهو إذًا ظاهرة طبيعية قد تفعل فعلًا نفسيًا بدارًا عن الفعل البدني أو العقوبات أيًا كانت. فإذا أضفنا إلى ذلك أن صراع القوى السياسية والأحزاب والمصالح صراع ليس رمزيًا، بل هو صراع فعلي، هو في الحقيقة حرب باردة في أوقات السلم، وهو حرب حارّة في أوقات الحرب الأهلية أو الحرب بين الأمم.

القضية الأولى:
في طبيعة التأثير الفكري وشروطه

يقبل تأثير الفكر التحديد بمقتضى تقاطع عاملين، أحدهما بنيوي تحدِّده طبيعة الفعل التأثيري ومستواه، والثاني تاريخي تُحدِّده مراحل الفعل التأثيري في المجال ومستواها.

فأمّا المحدّد البنيوي فهو انقسام الفعل الإنساني إلى نظري **(عادة ما يجمع تحت مسمى المعرفة)** وعملي **(عادة ما يجمع تحت مسمى الأخلاق)**، ونظري عامل **(تطبيقات العلوم الطبيعية أو الفنون الآلية والجمالية التشكيلية بما فيها تشكيل المكان أو العمارة والجغرافيا)**، وعملي ناظر **(تطبيقات العلوم الإنسانية أو الفنون التربوية الفنون الجميلة الأدبية بما فيها تشكيل الزمان أو الأسطورة والتاريخ)**، والفعل المطلق الذي هو الأصل الذي تفرَّعت عنه هذه الأصناف الفعلية، أي الإدراك العام لمعاني الوجود، سواء كان داريًا بذاته أو غير دارٍ **(مجرَّد كون الإنسان ذا إدراك ووعي بما حوله وبذاته محتواة في حولها في العين وحاوية له في الذهن، حتى لو لم يكن واعيًا بذلك: أي كونه ذا موقف ضمني أو صريح مصاحب للفروع وهو المنظور الذي يكون منه النظر والعمل والنظر العامل والعمل الناظر)**. وكل هذه الأقسام ذات مستويين مختلفي الكثافة الفعلية: مستوى رموز الوقائع **(التأثير بالفعل الرمزي)** ومستوى الوقائع ذاتها **(التأثير بالفعل المادي)**. **فيكون الحاصل ثمانية عوامل يوحِّد**

بينها وجها طبيعة التأثير التي هي منبعها (الإدراك والوعي كما وصفناهما في حصر المحدّدات البنيوية، ثم خاصة من حيث هما إدراك ووعي بالذات وبالغير متلازمين دائمًا، علمًا أن الغير يمكن أن يكون ذاتًا أو موضوعًا أو وضعية جامعة بينهما).

وأمّا المحدّد التاريخي فهو مراحل التدرُّج التي يقطعها تكاثف فاعلية مستواه الرمزي إلى حدّ التطابق مع المستوى الفعلي:

المرحلة التي تغلب عليها الفاعلية غير التقنية (أبرزها فاعلية الاعتقاد في فاعلية السحر والتنجيم وما ينبني عليهما من سلطان) التي لا تتوقف أبدًا، بل هي ملازمة للحضارة الإنسانية في نسبة ليس صحيحًا أنها تتناقص مع تقدم المعرفة العلمية (الفعل الذي يؤثر بمجرد الاعتقاد في تأثيره).

والمرحلة التي تغلب عليها الفاعلية التقنية (الفعل الذي يؤثر بحق بصرف النظر عن الاعتقاد في التأثير) التي ليس من شكّ في أنها متزايدة من دون أن يكون ذلك على حساب الفاعلية السحرية.

والمعلوم أنه يوجد بين المرحلتين اللتين تمثّلان بداية وغاية غير قابلتين للتحديد الدقيق لا من حيث الزمان، ولا من حيث الحدّ الذي يمكن أن تبلغاه مما لا يتناهى من الدرجات. ويمكن التمييز بين ضربَي الفاعلية بالصورة الآتية: فالفاعلية غير التقنية تشبه بشكل ما الآثار البدنية للأمراض النفسية، أي إن التأثير يبدأ نفسيًا ويتحوّل إلى تأثير بدنيّ كما يتبيّن من المفعول

(كالدمل أو فساد المزاج)[1] والفاعلية التقنية عكسها لأنها تأثير فيزيائي مادي يشبِه ما يحصل من آثار نفسيه بسبب التعذيب أو الجوع. ولعلّ عامل التخويف والإرهاب في المجال السياسي جامعًا بين ضربَي التأثير: **لذلك كانت الحروب ذات وجهين نفسي ومادي، لأن المنفعل بها يمكن أن يكون مدخل التأثير فيه، إما من الفعل في جسده أو من الفعل في نفسه أو من المَدخلين في آن.**

فيكون الحاصل أربعة عوامل بنيوية يوحِّد بينها أصلها التكويني أو التاريخي، أصلها متمثلًا في تكوينية التأثير الرمزي والفعلي. فالتكوينية هي منبع كل العوامل، وهي عين التدرج اللامتناهي بين المرحلة التي يغلب عليها سلطان الفاعلية السحرية والمرحلة التي يغلب عليها سلطان الفاعلية التقنية. ذلك أن التأثير الرمزي ينقسم إلى نوعين: **التأثير الرمزي التقني والتأثير الرمزي غير التقني، أعني كل ما يتوجّه إلى وجدان الإنسان، والأول هو كل ما يتوجّه إلى عقله.** وذلك كله يمكن أن ينظر إليه في حضارة واحدة بإطلاق من دون إضافة إلى ما يحصل لهذه العوامل في حضارة أخرى ذاتيًّا أو بالإضافة. ويمكن أن يُنظَر إليه بصورة كونية في تاريخ البشرية كلها من

---

(1) وقد لا يكون هذا إلّا من بقايا الاعتقاد في فاعلية تفعل بمؤثرات غير مادية، إذ لعل ما نتصوره أثرًا بدنيًّا للأمراض النفسية من أوهام تصورنا النفس غير بدنية. لكن من يعتقد أن النفس هي بدورها شيء مادي أو صورة الشيء المادي، فإن التمييز يصبح عديم المعنى فتكون التأثيرات كلها مادية، لكن بعضها معلوم العلة، وبعضها الآخر مجهول.

خلال البحث في كلّيات الحضارة التي لا تتوفّر إلّا في الحدّين المذكورين، وتغيب في المراحل لعدم التساوق بين مراحل الحضارات المختلفة، إذ قلَّ أن تكون حضارتان متعاصرتين بإطلاق، بل لا بد من تفاوت بينهما، بل إن التفاوت موجود في الحضارة الواحدة بين طبقات مجتمعها وفئاته.

القضية الثانية:
تأثير المثقف الفعلي هو صيرورته رمزًا

لمّا يصبح المثقف مؤثرًا فعليًّا بالرمز اللامباشر، أعني الإبداع النظري وتطبيقاته التقنية والجمالية والإبداع العملي وتطبيقاته الخلقية والجمالية، فإنه يصبح رمزًا فاعلًا بذاته له سلطان معنوي في الإبداع العام الوجودي الوجداني (نماذج إضفاء المعنى) والسياسي الخلقي (معايير الحياة الجماعية).

لكن هذه الرمزية القيادية للأشخاص الممثلين ليست كلية إلّا في هذا المجال الشامل، وهو من أصناف خمسة بحسب رموز مجالات التقويم المتضايفة مع مقومات الذات الإنسانية أو صفاتها الذاتية: **رمز الوجود، ورمز الحياة، ورمز القدرة، ورمز العلم، ورمز الإرادة.** أما في ما عداه فإنها تختلف بحسب المرحلة الغالبة على المجتمع، ومن ثم بحسب القيم السائدة. وما يعنينا هو المشترك بين كل المجتمعات، أعني ما لا يمكن أن يخلو منه مجتمع:

القيادة الرمزية في مجال الإبداع النظري وتطبيقاته التقنية والجمالية.

القيادة الرمزية في مجال الإبداع العملي وتطبيقاته الخلقية والجمالية.

ولكل مجال ما لا يتناهى من التطبيقات، ومن ثم ما لا

يتناهى من القيادات الرمزية التي يستمد شعاع فاعليتها الرمزية من أقل الجماعات عددًا إلى ما يشمل المجموعة القومية كلها، وقد يتعداها فيشمل الإنسانية كلها.

ويمكن أن نصنِّف هذه القيادات بصورة ذريعية على النحو التالي:

الرموز في كل مجال تتحدد بمقتضى ما بين ما يحصل في الواقع الفعلي بالمقارنة مع ما ينبغي أن يحصل فيكون القائد هو من يكون أقرب ما يكون في الواقع الفعلي مما ينبغي أن يكون: من هنا تأتي البطولات جميعًا في المجال الخلقي والرياضي والسياسي وفي الحروب.

التأثير الرمزي هو دائمًا تأثير بالقيم المتعينة في الأشخاص: والتأثر يكون بقدر ما يتمنى المتأثر أن يكون عليه بالقياس إلى من جعله تعين القيم فيه بطلًا في عينه لكونه قد حقق ما يحلم بتحقيقه مع العجز عنه. التأثر من جنس التماهي مع المثال المتعين، ولذلك فقد ينقلب إلى ضده.

اللغة الفلسفية العربية معوقاتها وشروط بنائها السوي

لا يزال عدم الصلة المباشرة بأصول الفكر الفلسفي جوهر المعضلة التي يعاني منها فكرنا الحالي رغم قرنَي النهضة. وقد واصل فكرنا خلال القرنين الأخيرين خطأ فلاسفتنا الأوائل مضاعفًا. فهو لا يزال مستندًا إلى الترجمات الوسيطة. كما لا يزال أغلب مفكرينا يعتقدون القول الفلسفي عامة، والقول العلمي خاصة، قولًا مطلق الجزم والحسم فيأخذون النظريات والمذاهب حقائق نهائية، إلى حد اعتبار الأيديولوجيات علمًا. وفضلًا عن كون فلاسفة القرون الوسطى المسلمين كلهم ودون استثناء كانوا غير مبالين بلغة النصوص التي يعملون عليها شرحًا وتأويلًا بمن فيهم الشارح الأكبر[1] ظل أغلبهم يظن أن الفلسفة بلغت الحقيقة

(1) وهذه حقيقة تاريخية لا يشكك فيها أي دارس لأعمال الفلاسفة العرب في القرون الوسطى. فالكِندي لم يتجاوز دوره تحرير نصوص المترجمين وصياغتها صياغة عربية سليمة. وهذه وظيفة لا تحتاج إلى علم باللغة اليونانية المترجَم منها، بل يكفي فيها العلم باللغة المترجَم إليها لأنها مثل عمل المراجع عند الناشرين. وبعض المصطلحات التي نجدها في كتاب الحروف لا تعني أن الفارابي على علم باليونانية. ولم تكن ظاهرة الوساطة =

= خاصة بالعرب والمسلمين. فاللاتين كذلك لجأوا إليها. إذ إن العربية أدت عندهم دور السريانية عندنا في الوساطة بين اللغة الغاية واللغة البداية. كما أن محاولات التخلص من الوساطة العربية عند اللاتين لم يكن بدافع علمي أو نقدي للترجمة كما قد يدعي البعض، بل بدافع عقدي. فالتخلص من دور الفكر العربي والمسلم علّته تصورهم مميزات الفلسفة العربية المنافية لدينهم ناتجة من إسلام أصحابها، لا لكون الفلسفة التي في كتاباتهم فلسفة. والعامل العقدي أثر عندنا في البداية سلبًا للرد على التوظيف الباطني للنظريات الفلسفية إلى أن تجاوز الفكر الفلسفي منزلة الموجود الهامشي، وبدأ يصبح إيجابيًّا، وخاصة بفضل تأهيل الغزالي إياه من خلال تصعيد الرد إلى مستوى العلاج الفلسفي، إذ إن اعتراضات الغزالي على الميتافزيقا هي عينها الاعتراضات التي قضت عليها وعلى استعمالها الثيولوجي، ولو بعد أمدٍ طال ثمانية قرون (من **تهافت الفلاسفة** في نهاية العاشر إلى **نقد العقل الخالص** في نهاية الثامن عشر).

وقد كان أغلب المترجمين في البداية من النخب التي لم تسلم، وأغلبها من مسيحيي الشرق بصورة خاصة لتوسط السريانية لغة الفلسفة عند النخب الفلسفية والدينية قبل تصدُّر العربية لهذا الدور بالتدريج. وقد حصل ذلك بفضل تحييد العامل العقدي بسبب موقف الإسلام من ممثلي الدينين الكتابيين والدينين الطبيعيين، أعني قبل تحريف الفقهاء لهذا الموقف. ذلك أن الفقهاء جعلوا هذا الذي يرمز إليه «مفهوم» الذمة إلى أساس للتمييز العنصري، بدل أن يبقى كما هو في الأصل أساسًا لرعاية الأقليات واحترام حقوقهم في دار الإسلام. لذلك فإن كل كلامي على الإسلام، لا أقصد هذا الإسلام الذي حوله الفقهاء إلى ملة من بين الملل، بل الإسلام من حيث هو ما بعد الملل. فنصه الأساسي استعراض نقدي للتجربة الدينية البشرية ومحاولة لتأسيس دين الفطرة الكوني منهيًا المقابلة بين الدين المنزَّل والدين الطبيعي كما يرمز إلى ذلك ختم الأول وفتح باب الاجتهاد اللامحدود في الطبيعة والتاريخ وجمع الحج بين المنزَّل والطبيعي من المشاعر. =

النهائية «ولم يبقَ إلّا أن تعلم وتتعلم»[1]. فكان فعلهم ذلك أدهى مما فعله أصحاب العلم المزعوم دينيًا، والمظنون قطعيًا لا يقبل النقاش، تأسيسًا لسلطانهم على قدسية موضوع اختصاصهم[2].

= ويمكن أن نمثل لدافع حركة العودة إلى النصوص الأصلية عند الغربيين قبيل النهضة بما يشبه ما يسمى بحركة إحياء العلوم عندنا خلال الصحوة. فهي من جنس السعي إلى تحرير العلوم والفلسفة مما ينسب إلى عقائد الوسطاء. لكن هذا التوجه انحط عندهم (تمسيح الفلسفة) كما هو في صدد الانحطاط عندنا لما تحول إلى أسلمة المعرفة. وكنا قد كتبنا ضد هذا التوجه لأنه بدل السعي قدر الجهد لتحرير الفكر من الأدلجة بات في النهاية أدلجة نسقية باسم الرد على البعد العقدي المنسوب إلى أصحاب الإبداعات الغربية. وبذلك يصبح ما عجز الغرب عن تخليص المعرفة منه لجعلها موضوعيه قدر المستطاع هو ما يريد أصحاب إسلاميَّة المعرفة جعله مطلبًا ينبغي تحقيقه لأسلمة المعرفة فيصبح البعد العقدي جزءًا مطلوبًا إدماجه في العلم والفلسفة المؤسلمين، بدلًا من أن يكون جزءًا مطلوبًا التخلص منه شرطًا في الموضوعية العلمية والفلسفية الممكنة قدر المستطاع. وهذا لعمري من أسخف المواقف المعرفية. وليس هو من الإسلام في شيء، الإسلام الذي يعتبر الحقيقة ضالة المؤمن أنى وجدها قال بها.

(1) الفارابي، الحروف تحقيق محسن مهدي، دار الشروق بيروت 1967، الباب الثاني، فصل الصناعات القياسية.

(2) إن ظن علماء الدين علمهم دينيًا فيه مغالطة لعل أحسن أدلتها الترجمة الإنجليزية لاسم كلية العلوم الدينية والإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية. فهم انتقلوا من التسمية بالإضافة «علوم الوحي» Knowledge of Revelation إلى التسمية بالنعت Revealed Knowledge، فبات العلم علمًا موحى به، وليس علمًا بالوحي. وهذا الخطأ يتبين سخفه بمجرد القول إن علم الطبيعة علم طبيعي إذا لم يكن القصد بالذات نفي كونه=

والعلاج هو طبعًا من جنس ما تنبَّه إليه الكثير، كما يرمز

= موحى به، والزعم بأنه من جنس موضوعه. فقد يقبل الإنسان أن تنقل العامة قدسية الموضوع (الدين) إلى العلم (علم الدين)، فيصبح علم القيمين على هذا العلم بديلًا من الموضوع. أما أن يعتمد رجال الدين على هذا النقل، فيصبحون هم أيضا يتصورون علمهم دينيًّا مثل موضوعه فهذا هو السر في موت علمهم وقتل كل إبداع في حضارتنا منذ أن أصبح العلم مظنونًا قطعيًّا والسؤال حرامًا. ولهذا السبب ألغى الإسلام كل إمكانية لمثل هذا الانقلاب. فهو لا يعتبر علم الدين علمًا دينيًّا لكونه ليس مختلفًا عن العلم العادي. ويكفي دليلًا على ذلك نفي الحاجة إلى مؤسسة لها هذا السلطان (الكنيسة والكهنوت). لكن ذلك لم يمنع رجال الدين المسلمين من فرض ما يقوم مقام المؤسسة الدينية بهذا المعنى. والأمر صريح عند الشيعة، لكنه خفي عند السنة. فكلا المذهبين أوجد مؤسسة وسيطة بين المؤمن وخطاب ربه. والغريب أن ثورة ابن تيمية ضد هذه المؤسسة الوسيطة باتت هي بدورها مصدر المأسسة شبه المطلقة للوساطة إلى حد العودة إلى ثنائية الفرعون والهامان في النظام الوهابي، فصار الأمر نظامًا بوليسيًّا مزدوجًا: بوليس الأمراء وبوليس العلماء. وبدل أن يكون ولاة الأمر ممثلي خلفاء الله باتوا وسطاء بينهم وبين الله في الرزق المادي (الذي استبد به الأمراء) والرزق الروحي (الذي استبد به العلماء). ثم عمّ الأمر بعد أن صار للعلمانيين ما يشبه ما للأصلانيين: علم كلام فلسفي (يدجل أصحابه باسم الديموقراطية الشعبية سابقًا، وباسم الديمقراطية البورجوازية حاليًّا) نظير علم الكلام الديني (يدجل أصحابه باسم الخلافة الراشدة سابقًا وباسم الأمة الراشدة حاليًّا). ففقدنا الأمراء والعلماء بسبب كل هذه الأدواء، ولم يبقَ منهم إلّا البلاء. فأصبح للنخب العلمانية الوظيفة نفسها التي للنخب الأصلانية. والفرق الوحيد بين الفريقين هو أن دجالي العلم الدنيوي يستندون إلى أشباه أمراء الجيوش استناد دجالي العلم الأخروي إلى أشباه أمراء القبائل.

إلى ذلك أصحاب المبادرة التي تمثلها مجلة «الفلسفة»[1]، والتي أعتقد أن بدايتها واعدة. فهو يقتضي محاولة التخلص من اللغات الوسيطة أداة اتصال، والتركيز على فلسفةٍ مبدؤها السعي إلى تجاوز السذاجة الفلسفية القائلة بالعلم الخاتم أو الميتافيزيقا موقفًا معرفيًّا[2]. والتحية الواجبة لهذا المسعى مصدرها أن

---

(1) أهداني أحد الأصدقاء في ندوة جمعية الفلسفة المصرية الأخيرة (القاهرة: نهايات تشرين الأول/ نوفمبر 2003) نسخة من العدد الأول من دورية بعنوان (**فلسفة**) تصدر في بيروت عن جمعية اللقاء الفلسفي (العدد الأول خريف 2003). وقد أسعدني طموح أصحابها الشبابي الذي تعبر عنه نواياهم الجياشة حول استئناف بكر يحرك الفكر الفلسفي ترجمة وإبداعًا، خاصة وهم قد واصلوا سعيهم مباشرة بما كان يعد إلى زمن ليس بالبعيد بؤرة الفكر الفلسفي الحديث المتأخر والمعاصر (الفلسفة الألمانية عامة، ومدرسة هايدغر خاصة) لتجنب خطأ الاتصال الأول ببؤرته اليونانية عندما تعددت الوسائط، ولم تشفع بالعودة إلى الأصول.

(2) يمكن أن يوجد دين منزَّل خاتم. لكن لا معنى لعلم خاتم. فالدين المنزل الخاتم ختم للتنزيل. ومن ثم فهو بداية لعلم منه بديل. فيكون بذلك بداية للاجتهاد اللامحدود في الطبيعة والتاريخ، حتى ولو أساء علماء السوء ذلك، فآل بهم الجبن العقلي إلى حصره في الفقه وأصوله وفي حدود الآليات المنهجية. ولم يفهموا العلة التي لأجلها صار الخطأ فيه مأجورًا تبرئة للمغامرة العقلية وتشجيعًا على طلب الحق. ولم يفهموا أن ختم الوحي هدفه تخليص الإنسانية من كل ادعاء للعصمة في المعرفة مهما تحايل المتصوفة وادَّعوا من ولاية بديل يكون صاحبها وصيًّا على العقول بزعم علم متعالٍ عليها من طبيعة أخرى بعد حصر العقل في ما يسمى الآن بالمركزية المنطقية كأن جميع التعابير الأخرى ليست من منتوج العقل البشري. إن ختم الوحي تأسيس للعلم والعمل الاجتهاديين بطريقتي التواصي بالحق والتواصي بالصبر وبمعيار التصديق والهيمنة كما سيأتي =

= شرحه. أما الزعم بوجود علم خاتم فهو عين النفي للعلم الذي أسس له ختم الوحي. ختم الوحي بداية العلم الاجتهادي والتحرر من كل سلطان روحي. تلك هي الثورة المحمدية. وكل فقيه يزعم غير ذلك يعود إما إلى المسيحية أو إلى اليهودية أو إلى الصابئية أو إلى المجوسية أو إلى الاتحاد بين فرعون وهامان. ومن ثم فهو يعمل بنقيض ما تدعو إليه سورة آل عمران التي نجد فيها تحرير العقل الإنساني من التحريف (تأسيس عبادة الطاغوت بتحريف الحق الذي أنزل به الكتاب) ومن الجاهلية (تأسيس الطاغوت بتحريف الحق الذي خلق عليه الحكم).

إن ختم الإسلام الأديان هو عينه اعتبار الفطرة التطابق بين ما يدعو إليه الكتاب من مواقف بحسب أجناس القيم وما يوصل إليه الحكم (= الحكمة أحيانًا) من حلول وعلاج للموضوعات النظرية والعملية لتنظيم الحياة البشرية من خلال علم شروط التعامل مع البشر في صراعهم من أجل القيم الخمس والعمل بها. فالبشر يلتقون بفضل القيم الخمس ويتصارعون من أجل حيازتها والاستمتاع بها: **قيم الذوق (أساس الحياة العاطفية عامة ومؤسسة التربية خاصة)، وقيم الرزق (أساس الحياة المادية عامة ومؤسسة الاقتصاد خاصة)، وقيم النظر (أساس الحياة العقلية عامة ومؤسسة التعليم خاصة)، وقيم العمل (أساس الحياة الجماعية عامة ومؤسسة الدولة خاصة) وقيم الوجود (أساس الحياة بإطلاق أو ما يضفي المعنى على القيم السابقة ومؤسسة المعبد خاصة). وتلك هي موضوعات القول القرآني من حيث النظر والعمل شرطين لتنظيم اللقاء بفضل تلك القيم والصراع من أجلها.**

وقد جاء نفي تأليه عيسى غاية لنقد السلطان الروحي الذي يؤسسه المحرفون فيكونون مع أصحاب السلطان المادي معنى الطاغوت الذي اعتبر القرآن الكريم الكفر به شرط الإيمان لكونه شرط حرية المعتقد: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة 256). فكانت الحجة هي=

المحاولة تهدف إلى تجاوز ما غلب إلى حدٍّ الآن، أعني شروع المنتبهين إلى المسألة في ممارسة الحل على المستوى الشخصي لا غير. ذلك أنه قلَّ أن تجد فيلسوفًا عربيًّا اليوم جاهلًا بلغات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لأن أغلبهم حصّلوا معرفتهم بالمضمون الفلسفي من طريق اللغات الأجنبية بحكم تعلمهم خارج الوطن، أو في أثناء فترة الاستعمار التي كانت لغة التدريس فيها هي لغة المستعمر[1].

= بيان التناقض بين هذا التأليه والنبوة: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِن كُونُوا۟ رَبَّـٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ (آل عمران 79). والتحريف غير ممكن من دون ادعاء العلم المطلق بالمقاصد الإلهية التي يزعم المؤولون معرفتها: لذلك فقسم السورة الأول (المئة آية الأولى وقلبها الآية 7) يحدد مفهوم التأويل المؤدي إلى هذه النتيجة النظرية: تأليه رجال الدين أنفسهم ليسودوا على الأرواح. وقسمها الثاني (المئة آية الثانية وقلبها الآية 154)) يحدد مفهوم الجاهلية المؤدي إلى نتيجة عملية مناظرة في الاستسلام للدهر من خلال التحجج به لرفض العمل الجهادي. والغريب أن الأمرين يجتمعان عند زاعمي العلم المطلق لتأويل آيات الله الكونية والشرعية ودعاة الاستسلام للطاغوت والدهر: التصوف المتفلسف.

(1) وهي لا تزال كذلك في أغلب البلاد العربية التي حافظت على تدريس الفلسفة. لذلك فقد فشلت كل محاولات الترجمة لاستغناء أهل الاختصاص عنها، ولعدم الحاجة إليها في التعليم الجامعي، إذ إن النص الفلسفي باللسان القومي لم يصبح أمرًا مطلوبًا في المساقات الرسمية، فضلًا عن عدم تشجيع البيئة المحافظة كل خطاب قد يجادل في ما يتصورونه من قطعيات الفكر الديني الذي لا يزال سائدًا بين أصحاب الكلمة الفصل للفقهاء الذين يكادون يقتلون بسياسة سد الذرائع كل اجتهاد وجرأة فكرية في =

تتمثل أهمية مشروع هذه المجلة في كون أصحابها يحاولون تجاوز هذا المستوى الشخصي إلى تشريح المعضلة الحقيقية التي تعاني منها الفلسفة العربية المعاصرة بتأسيس ما يشبه مدرسة فكرية ندعو لها بالنجاح في مستويي التنظير والممارسة. ولذلك فسنعتبر هذا المشروع خطوة مباركة ننتهز إعلانها عن نفسها وعن بواكير اجتهاداتها مناسبة لتقويم فلسفة الترجمة الفلسفية التي غلبت على محاولات الفكر العربي منذ الشروع في النهضة، وخاصة ترجمة النصوص الألمانية، متبعين خطة ذات مرحلتين، أولاهما تناقش خصائص حركة الترجمة الفلسفية العربية الحالية

= مجالات القيم الذوقية والرزقية والنظرية والعملية والوجودية. وأغلب الفقهاء يتصورون علم الأحكام الشرعية كافيًا، في حين أن علم الأحكام يشترط ضربين من العلوم التي من دونها تتحول الأحكام الشرعية إلى قتل الحياة الجماعية. فأما الضرب الأول فهو علم الأدوات اللسانية بكل أصناف علومها والمنطقية بكل أصناف علومها والعلم الموحد لها، أعني علم استعمال هذه العلوم للفهم، أو إن شئنا علوم تأويل الأدوات الرمزية المعبرة عن العمران البشري لسانًا ومنطقًا. وأما الضرب الثاني فهو علم الموضوعات التي تتعلق بها الأحكام وهي نوعان يوحد بينهما ثالث. فهو علوم الموضوعات بعدة العلوم التي اكتشفها العقل الإنساني من حيث هي طبيعية ومنها الإنسان والعمران، ثم من حيث هي إنسانية أو علوم مواقف الإنسان الواعية وغير الواعية الفردية والجماعية من تلك العلوم ومن موضوعاتها في خلال التعامل البشري بها أو الصراع عليها، ثم العلم الموحد بين الوجهين، أعني علوم تأويل الغايات التاريخية للعمران البشري. فمن دون هذين النوعين من العلوم المساعدة منهجيًا ومعرفيًا، ومن دون محاولة تحقيق التطابق بينها يمتنع على المشرع أن يشرع سواء كان شرعه وضعيًا أو دينيًا، لأنه من دونهما يصبح رميًا في عماية.

بالاعتماد على مثال من مجلة (الفلسفة)، والثانية تبحث في العمق مسائل الترجمة الفلسفية عامة بعد تمهيد عام حول مفارقات المناخ الفكري السائد على الفكر الفلسفي العربي الحالي وأدواء حركة الترجمة الناتجة عنه:

تمهيد نناقش فيه مسألتين وردتا عرضًا في العدد الأول من المجلة، هما ما ينسب إلى هيغل من موقف من التنوير، وما ينسب إليه من تعجب إذ تتوسل الفلسفة اللسان العربي وينتهي بتصنيف أدواء حركة الترجمة العربية الحديثة.

المرحلة الأولى

I ـ أولًا: التمثيل لخصائص حركة الترجمة الفلسفية في الحقبة العربية التي نطلق عليه اسم النهضة من خلال مناقشة مثال من ترجمة الأستاذ وهبة لنقد العقل الخالص.

II ـ ثانيًا: مقارنة ضروب الإفادة بين العربية والألمانية من خلال الكشف عن بعض آليات الأداء اللساني العربي والألماني.

المرحلة الثانية

III ـ ثالثًا: محاولة تطبيقية لتحديد العقبات الزائفة في الترجمة من خلال بعض النصوص من الزمان والوجود، مع المقارنة بين الترجمة الإنجليزية والترجمة العربية الممكنة للنماذج نفسها.

IV ـ رابعًا: طبيعة العقبات التي تعترض فعل الترجمة من خلال العلاقة بين التعبير اللساني المحدود بالثقافة والتعبير الكوني المتجاوز لكل ثقافة.



تمهيد يصنف أدواء حركة الترجمة في الفلسفة العربية

إن محاولة مجلة «فلسفة» هي محاولة واعدة. فهي تتضمن أمرًا جديرًا بكل اعتبار. لكن عددها الأول شابته كبوة لعلها هي التي عجّلت بعلاج مسألة الترجمة دون أن تكون له علة[1].

(1) أعتذر للقارئ غير المتخصص عن ازدواج مستويات العلاج: متن وهوامش. وأعتذر له خاصة عن تعقيد الهوامش وكثرتها وطولها لتضمنها التعليلات الدقيقة لهذا الوجه النقدي. فقد أوردت في الكثير منها بعض التدقيقات اللطيفة تجنبًا لإغراق المتن بالتفريعات التي قد تبدو استطرادية فتحول دون متابعة خطوط العلاج العامة. لكن المتخصصين الذين يهمهم امتحان أسس البحث النظرية لا تزعجهم هذه الدقائق، بل بالعكس فإن غيابها هو الذي قد يلغي كل فائدة في الحوار العلمي بعمقيه: **الاطلاع على ما عليه المسألة** بصفتهم متابعين للبحث في الميدان **والغوص** إلى المعاني الدقيقة التي يستحيل الوصول إليها من دون النفاذ الشخصي للمسائل بتجاوز صيغها وفنون التعبير عنها. ولعل ما أشار إليه ابن خلدون في حديثه عن كيفية النفاذ إلى المعاني من وراء حجب الألفاظ والمصطلحات يساعد على فهم القصد من هذا العمق الثاني للبحث العلمي. وكل من لم يتخلص من الحجب اللفظية يبقى حبيس التبسيطات المدرسية فلا يشرع في التفلسف مهما اتسع اطلاعه، بل لعل اتساع الاطلاع في هذه الحالة يصبح أكبر العوائق لظن صاحبه أنه بديل من حدة النفاذ وعمق الفهم.

وهي قد عجلته لأنها قد تتحول إلى بذرة تفسد المشروع. ولما كنت أنتظر الفرصة لتقديم بحث دقيق حول مسألة الترجمة الفلسفية عامة، وترجمة الفلسفة الألمانية خاصة، وترجمة هايدغر بصورة أخص، فقد بادرت جمعًا بين الفائدتين خاصة، ويمكن أن تكون المناسبة منطلقًا حيًّا لتحديد الخصائص العامة لحركة الترجمة الفلسفية العربية. فالحوار الخيالي بين هيغل وكانط في فاتحة العدد فيه الكثير مما يدعو إلى التعليق الذي يمكن أن يكون بداية لتحديد خصائص أحد تيارات الفكر الفلسفي العربي الحالي ومفهوم أصحابه للترجمة خاصة. وسنقتصر على غرضي الحوار الأساسيين.

فكلاهما يعتبر رمزًا لما وصفته بالكبوة: أمران في الحوار أدهشاني:

1- الأول هو ما ورد على لسان هيغل من استغراب للقول الفلسفي باللسان العربي.

2- والثاني هو الدفاع عن التنوير الكانطي ضد ما بعد الحداثة المنسوبة إلى هيغل بلهجة هايدغر.

لو نسب العجب من تكلم الفلسفة بلغة المتنبي إلى غير هيغل لما حصل اندهاش. فهيغل أدرى فلاسفة الغرب بدور العرب الفلسفي ببعديه التنظيري والإبداعي، فضلًا عن أن نظرية هيغل اللسانية، بخلاف مزاعم مدرسة هايدغر، تقتضي أن تكون كل لغة، من حيث هي لغة، قادرة على القول الفلسفي بمقتضى كون اللسان لسانًا أولًا، وبحكم كلية العقل البشري ثانيًا، ولصلة لسانية اللسان بكلية الكلي على الإطلاق. ثم إن هيغل

هو أعلم فلاسفة الغرب بقول اللسان العربي الفلسفة اليونانية قبل أن يصبح اللسان الألماني لسانًا عاميًّا فضلًا عنه حال ارتقائه إلى القول الفلسفي.

ألم يكن من المطلعين مباشرة على بدايات الاستشراق الجدي في ألمانيا أولًا، وعلى كتابات غوته ثانيًا، إلى حد جعله يربط بين إبداعه الشعري المتأخر وتأثير الإبداع العربي خاصة والإسلامي عامة[1]؟ أليست هذه النسبة، رغم كونها خيالية، تمثل تعبيرًا عن رأي يمكن نسبته بالأولى إلى قراءة فكر هيغل قراءة متأثرة برأي هايدغر في غير اليونانية والألمانية من اللغات البشرية؟

معاداة التنوير: لكن الداعي إلى الاستغراب هو اتهام هيغل بمعاداة التنوير! ثم اتهامه بالانتساب إلى ما بعد الحداثة! هكذا بإطلاق دون التساؤل عن علل بروز المدارس النقدية التي سعت إلى تجاوز التنوير الفج مع تجنب غلو ما بعد الحداثيين[2]. أفَلا

(1) حاولنا إبراز بعض الوجوه من هذا الأمر في كتابنا (الشعر المطلق والإعجاز القرآني) (دار الطليعة بيروت1999)، وفي مقال حول غوته صدر في أعمال الملتقى الذي نظمته كلية العلوم الإنسانية بجامعة تونس الأولى سنة 2001 بالتعاون مع معهد غوته في تونس.

(2) كما هو الشأن في جلِّ محاولات هابرماس مثلًا حيث نجد نقدًا للعقل التنويري لا يذهب إلى حد التنكر للتنوير أو القول بالنسبية الثقافوية المطلقة التي انتهى إليها ما بعد الحداثيين من أمثال دريدا أو بعض الذريعيين المتأخرين من أمثال رورتي، وكِلا النوعين يمثل ما يمكن أن نطلق عليه اسم السفسطائية المحدثة.

يكون لذلك علاقة بما كان هيغل يدعو إليه في نقده للكانطية نقلًا لمشكل التأسيس الإبستيمولوجي من النقد المجرد والترنسندنتالية (**عند كانط: عدم تاريخية العقل**) إلى النقد التاريخي والتجربة الروحية أو فينومينولوجيا الروح في مستويي التاريخ الفردي والجمعي العينيين والمجردين[1]؟ أما كان ذلك يمكن أن يحوْل دون رد الفعل على التنوير المتعالي في ما آلت إليه ما بعد الحداثة من نسبوية مطلقة، بعد اليأس من مطلقات العقل التنويري في الفكر الفلسفي غير التاريخي (**سقوط مقومات الفكر الترانسندنتالي بدءًا بالأنا المتعالي وختمًا بالثوابت المنهجيَّة**) لحوقًا بمطلقات الوجدان التنويري غير التاريخي في الفكر الديني (**علم الكلام العقلي**)، وكلاهما من الجنس نفسه؟.

اللسان العربي والفلسفة: هل يكون مؤلف الحوار قد تبنى هذه الموقف من اللسان العربي الذي نسبه إلى هيغل لتصوره قدرات اللسان قابلة للقيس بما يلاقيه الواحد منا من عنت في محاولات الترجمة وتزكية الجهد الناتج من التحدي بالإقدام على الترجمة؟ أيكون المؤلف مصدقًا تهويل القول الفلسفي وتزكية بعض الفلاسفة ذواتهم، مباهاة بتجاوز سذاجة العلماء في ما يزعمونه دقائق وحقائق، جلّها إن لم يكن كلها عائدًا إلى معانٍ

(1) بحيث لا يكون النقد عملًا يحصل بالصدفة، فيقوم به فيلسوف بعينه، بل هو حصيلة النضوج التاريخي للعقل البشري. لذلك كان العنوان الأصلي لفينومينولوجيا العقل علم تجربة العقل قاصدًا به ما يرتقي إليه الروح الشخصي والجمعي من حيث هو حصيلة تاريخ الفكر البشري لكل الحضارات التي أثرت بالتوالي والتساوق الجدليين في تكوين الفكر الكلي.

عامية لا تتجاوز مقولات نحو اللغة الطبيعية؟ هل احتجاج رئيس هذه المدرسة (هايدغر) بفقه اللغة اليونانية والألمانية يقبله من يدرك ضميره، أعني تصور معاني الوعي البدائي لإحدى الحضارات كما تعينت في لغتها، عاميًا كان ذلك أو متفلسفًا، يمكن أن يكون مقياسًا تعير به تجارب الأمم الأخرى كلها[1]؟

هل يمكن أن يكون أداء اللغة الفلسفية الحديثة باللسان العربي بعد أربعة عشر قرنًا من الفكر الفلسفي العربي مشكل ترجمة علتها خاصيات اللسان العربي؟ أليس الجدل حول معضلة المصطلح في لغة صارت علمية وفلسفية منذ أكثر من ألف سنة ـ **أيًّا كان المجال** ـ من استراتيجيات تزكية النفس غير

---

(1) وهذا الموقف لا يخلو من إحدى خليتين. فإما أن يكون انكشاف الوجود في العبارة الرمزية عن اللحظات التاريخية اتفاقيًّا بإطلاق، ومن ثم فلا يمكن تجاوز الانكشاف لحظته، ولا يقبل الفهم لاحقًا، فضلًا عن أن يتوقع سابقًا. وإما أن يكون تعبيرًا خاصًا عن كلّي قابل للانكشاف الخاضع لمنطق كما يتصور هيغل في فلسفة التاريخ التي هي الوقوع العرضي لما يحصل في المنطق لكون الأمرين وجهين للعلم المطلق. وعندئذٍ فلا فضل للحظة على لحظة إلّا بتجاوزها إياها فتكون كل اللحظات إضافية القيمة للحظة الأخيرة التي تخبر عن اللعنة التي أصابت كل اللحظات، فجعلت كل واحدة منها حال حصولها لا يكون فيها ذا قيمة إلّا عدم وعيها بكونها معناها الوحيد هو نفي ذاتها إعدادًا لما يليها دون أن يكون لكونها ولكون ما تقدَّم عليها وما تأخر عنها غير العدم المخلخل لقيام الجميع. وهو في الحالتين يضعنا أمام صراع الجزئيات المتناكرة أو صراع الكليات المتنافية، ولا فرق بين الأمرين لكونهما قولًا بالدهر الذي هو أعمى في الحالة الأولى وأعور في الحالة الثانية.

الصريحة تعظيمًا من مجهود المترجمين العرب الحاليين؟ كيف أمكن لعرب التجربة الأولى رغم عسرها ـ **إذ إن لغة الأمة البادية استطاعت قول أسمى العلوم اليونانية وألطف التجارب الصوفية بلغة لا تزال نموذج النجاح الإبداعي في المعرفة العلمية والتعبير الوجداني** ـ أن يتجنبوا هذه المناحات على صعوبة الترجمة مكتفين بالتدرج المنطقي في بناء اللغة الفلسفية المشتركة لكل الممارسات المعرفية التي تضمنتها حضارتهم، واستحال على عرب التجربة الثانية رغم يسرها أن يتجاوزوها فتبقى اللغة الفلسفية مجرد اجتهادات شخصية لم تتسق، ولم تندرج في ممارساتهم النظرية، ولا في حياتهم العملية؟

هل يصدق مؤلف الحوار أن العنت في الترجمة مصدره اللسان الغاية، وليس خاصية ذاتية للترجمة عامة حتى لو نقلنا نصًا نقلًا داخليًا في اللغة نفسها أو نصًا من لغة بدائية إلى لغة راقية (**أعني عكس الوضعية المزعومة في النقل من الألمانية إلى العربية**)؟ من يصدِّق أن عقبات الترجمة مصدرها اللسان، وليس العلم بالمضامين المنقولة، ما دام بوسعنا أن نقول أي مضمون عند علمه بدقة بأي لغة، شرط أن يتم التواضع بين أهل الاختصاص على مجموعة محدودة من الحدود الأولية وقوانين التأليف بينها كما هو الشأن في أي لغة فنية؟

لا يشك أحد ممن يعلم تاريخ الفكر الفلسفي في أن بداياته أعصى عليه صياغتها من نهاياته ككل فن يراكم إنجازاته فييسر عمله اللاحق بما يمده به عمله السابق من حلول تكون سندًا إيجابًا بما توفره، وسلبًا بما يوحى به نقصها من الحاجة إليها. كما لا يشك أحد ممن يعلم منطق البناء الاصطلاحي وصيرورته

في أن بداياته هي دائمًا أعصى من نهاياته. فبأي عصا سحرية انقلبت الآية عندنا، فأصبح بعض مفكري العرب بعد أربعة عشر قرنًا من الممارسة النظرية، التي بلغت ذرى الفكر الفلسفي، يشكون من عجز لسانهم عن قول الفلسفة بعد اتساقها واتساق لغتهم الفلسفية الوسيطة منهم عن قولها خلال شروعها في الاتساق وخلال وضع أولى مصطلحاتهم الفلسفية بحيث يحتاجون إلى ليِّ عنقها لكي ينقلوا كيفيات التعبير في اللسان المنقول منه، بدلًا من نقل قصد التعبير بالكيفيات التي يقتضيها منطق لسانهم؟.

لعل حل مشكل العلاقة باللغة الفلسفية الحديثة على المستوى الشخصي (**الاتصال المباشر بالمصادر**)، رغم أهميته قد حقّق عند الأغلبية من مفكري العرب نتيجة عكسية لما كان مأمولًا. فهو قد فاقم المشكل في المستوى الجمعي والمؤسسي، فضلًا عن ميله إلى الحلول السهلة في غياب الجماعة العلمية التي يمكنها بالنقد المتبادل أو التواصي بالحق من تسديد الخطى. لم يحقق علم الفلاسفة العرب بلغات الفلسفة الحديثة - حقيقة كان هذا العلم أو دعوى - لغة فلسفة عربية حديثة ومعاصرة مشتركة بين الفلاسفة العرب، بل بالعكس حال دون وجودها خاصة. والتعليم العالي لم يكد يعرب التعريب السليم في جل الجامعات العربية التي ليس لها من الجامعات إلّا الاسم.

فقد أضافت تجربة اللقاء الثانية مع الفكر الفلسفي إلى خطأ التجربة الأولى خطأ أكثر فداحة عندما حصر أغلب مفكرينا الاتصال المباشر في الصلة التي يكون فيها الوسيط مقصورًا على الفكر الفردي في غياب بناء أدوات الفكر الجمعية غيابًا

شبه مطلق أو في التخلي عن مواصلة ما حصل منها في العصور السابقة وخاصة اللغة الفنية المشتركة في القول الفلسفي. فقد عاد مشروع اللغة الفلسفية العربية، رغم القرون الأربعة عشر التي مرت على بدايته، إلى داءَين عضالين بسيطين مترابطين تولد عن تفاعلهما داءان مركبان يحيلان إلى داء خامس، هو أصلها جميعًا:

1- داء الفصام التعبيري بين لغة النفس (التي استحوذت عليها لغة المستعمر) ولغة النطق **(التي يستعمل فيها الضحالات الهجينة الباقية من اللغة القومية للتواصل مع الجمهور الذي لم تستحوذ عليه لغة المستعمر: لغة الصحافة والسياسة).** فتكون لغة المتفلسف العربي بحاجة دائمة إلى اللغة الأجنبية التي تعلم بها لكي نفهم ما يقول، حتى عندما لا يكون نصه نقلًا لنص أجنبي، فضلًا عمّا يكون عليه الأمر في حالة النقل. فمتفلسفنا يكتب وعينه على دوال المصطلح الأجنبي أكثر مما هي على مدلولاته، وخاصة كما يمكن أن تكون لو صيغت بلغة مفهومة تواصل تاريخ المصطلح العربي في المجال. لذلك فقد صارت اللغة الأجنبية وسيطًا بين المفكرين العرب وموضوعهم، ولا يتعدى دورهم في أغلب الأحيان دور المترجم الرديء لسطحيات الفكر الغربي، ظنًّا منهم أن الفكر في الدوال التي هي من طبعها ممتنعة النقل حتى في اللغة نفسها فضلًا عنها من لغة إلى لغة بمقتضى كون اللغتين لغتين.

2- داء القطع والتطور الطفري لتصور التابعين في لغة النفس أن متبوعهم قد تقدم بالقطع من التراث الوسيط ليعود مباشرة إلى التراث القديم، تصديقًا منهم لخرافة القطعية ولخرافة

الوصل المباشر بالعودة إلى المنابع المزعومة من دون الوساطة العربية واللاتينية الوسطيتين.

3- **داء الحل السهل المستند إلى الوضع المصطلحي**، بحيث صار لكل فيلسوف عربي لهجة خاصة به، فضلًا عن لهجات قطره بدلًا مما هو معتاد في تطور الفكر حيث يكون كل تواضع جديد مستندًا إلى تجاوز نقدي لما تواضع عليه من تقدم بعد جدل ينتهي إلى استقرار المصطلح. وفي هذه الحالة فإن المواضعات التي وصفناها بداء الوضع لا تنتسب إلى تجاوز نقدي لمواضعات العصر الذهبي من تاريخ الفكر أو إلى مواضعات قرني النهضة، بل هي في الأغلب مثل ديار البدو استئناف مطلق وخلق من عدم، فتكون الحصيلة حضارة عديمة الآثار بدوية الديار تذروها الرياح ذرو الغبار.

4- **داء البابلية** أو داء توزع الكتابات العربية بحسب اللغات المتبوعة بحيث تصبح مدارسنا الفكرية أكثر قابلية للتصنيف بحسب النسبة إلى اللغات المؤثرة فيها منها بحسب الاختصاصات أو المذاهب. وهذه الظاهرة ليست مقصورة على الفلسفة. فقد صادف أن تباحثتُ فيها مع شيخ الأدباء المرحوم إحسان عباس في مؤتمر توحيد المصطلح بالأردن سنة **1985**، بمناسبة محاولتنا فهم الخلاف المصطلحي بين المقترحات القادمة من المغرب العربي والمقترحات القادمة من المشرق العربي، وانتهينا إلى أن الخلاف ليس مصدره تفصيل دال لغة بعينها مباشرة على مدلول بعينه كما هو الشأن في كل فكر مبدع، بل مصدره توسط دال لغة أخرى صار معيارًا للصوغ اللساني، كما هو الشأن في كل فكر تابع يجمع بين لغتين إحداهما في النفس والثانية في القول، لكون مقترحي

المصطلحات في هذه الحالة فقدوا مخيال التسمية العربي، بل وفقدوا القدرة على الإعراب عما في ضمائرهم بلسان عربي.

5- **ولعل الداء الجامع لكل هذه الأدواء هو أصلها جميعًا، أعني عاهة المترجمين الأساسية.** فهؤلاء غالبًا ما يصابون بداء التشقيق اللساني والتعالم الاصطلاحي فيحصرون الاجتهاد الفكري في طلب المقابلات اللغوية، ومن ثم في ألاعيب لسانية لمحاكاة الكيفيات التي يدل بها دال اللغة المنقول عنها، بدل البحث في ما يمكن أن يؤدي المدلولات نفسها في اللغة المنقول إليها.

وهذا الداء الخامس هو أخطر الأدواء لأنه مصدر العقم الفكري الذي سيجعل بناء اللغة الفلسفية العربية من جنس بناء القاعدة التكنولوجية على محاكاة أعراضها أفضل محاكاة. وهو داء ناتج من غياب الدراسات الرصينة لطبيعة الوضع الفلسفي خاصة، والوضع المعرفي عامة ولشروطهما اللسانية المنطقية والثقافية الفنية، فضلًا عن إهمال شروط الإبداع شروطه التي من أهمها استقلال مخيال التسمية[1]. فإذا صار مخيال التسمية

(1) استقلال مخيال التسمية من أهم شروط الإبداع لعلتين. فهو منبع الرافعة الرمزية التي تشكل المعدوم تشكيلًا يحول الممكن التصوري إلى واقع فعلي في مجال العلوم الطبيعية وفي تطبيقاتها، أعني فنيّات علاج العالم الطبيعي أو التكنولوجيا. ولعل أفضل الأمثلة هو أدب العلم الخيالي في علاقته بالخيال العلمي. فأدب العلم الخيالي جنس أدبي لعل أفضل أمثلته عندنا (ألف ليلة وليلة) في تصور الحركة بسرعة تكاد تلغي لاتناهي المكان باختصار زمان قطعه إلى الصفر اعتمادًا على فكرة نقلة الجن اللحظية =

= والسحر وبساط الريح... إلخ، والخيال العلمي ليس علمًا خياليًا، بل هو جنس معرفي لعل أفضل أمثلته الفيزياء الفرضية أو الرياضية التي تبني عالمًا فرضيًا تستنبطه من الفرضيات عودة منها إلى شروطها بوصفها تاليها أو انطلاقًا منها إلى نتائجها بوصفها مقدمها. وكلاهما ضرب من خيال تسمية المعدوم منطلقًا لإيجاده حتى أن قصة استخلاف آدم الرمزية كانت حجتها الأساسية في الحوار بين الله والملائكة المعترضين عليه بمدفعي الفساد في الأرض وسفك الدماء الآدميين هي قدرة آدم على التسمية الكلية. لكن الأهم من ذلك هو دور خيال التسمية في فتح الآفاق الجديدة للوجود الإنساني نفسه. وعندئذٍ لا يتعلق الأمر بإيجاد شيء أو علاج العالم، بل في إيجاد الإنسان نفسه وعلاج التاريخ.
وهذه هي المهمة الأساسية للإبداع الفني الجمالي عامة، والأدبي خاصة. وكلا الإبداعين يبلغ الذروة في النصوص المؤسسة. ولعل أفضل الأمثلة منها عندنا النص القرآني من حيث هو إعادة تأويل للتاريخ البشري عامة، والديني خاصة، لتأسيس دور العرب والمسلمين في التاريخ الكوني. أما مثاله الثاني فهو كل النصوص التأسيسية في تاريخ الفكر الإنساني. وفيها نجد جوهر مخيال التسمية. لكن التمييز بين هذه النصوص والآداب الراقية التي تفترض العلوم النظرية والعملية من جهة والأساطير والآداب الشعبية التي لا تفترض تلك العلوم من جهة ثانية ضرورية حتى لا نتصور أن كل الإنتاج الثقافي مجرة واحدة ذات طبيعة واحدة كما يوهم بذلك التصور التفكيكي والذريعي المحدث في السفسطائية المحدثة التي أشرنا إليها. فهذا النوع الثاني من الإنتاج الثقافي يتَّصف بالخصوصية الثقافية ويمكن أن يكون أساسًا للموقف النسبوي. لكن النوع الأول من الإنتاج الثقافي أساسه نقد هذا النوع، ومن ثم التجاوز إلى الكلي العلمي والقيمي في النظر والعمل والذوق والرزق والوجود كما نلاحظ ذلك بوضوح في الإبداعات الفنية الراقية التي لا يمكن تصورها من غير افتراض تضمنها منجزات العلوم النظرية والعملية والخبرة التاريخية البشرية الكلية.

محكومًا بمحاكاة المترجمين للغة المنقول عنها بدل البحث في خصائص اللغة المنقول إليها باتت الخيارات الوجودية التي تعد إمكانات اللسان القومي أفضل كاشفيها هي بدورها تابعة وأصبحنا أمة عقيمة.

وقد سبق فقدَّمتُ بحثًا حول الترجمة من حيث شروطها الفنية والثقافية في كتاب جماعي صدر عن بيت الحكمة التونسية في الثمانينيات. وهو بحث لم أعد أقر أهم نتائجه التي تتعارض مع الأصول التي في هذا العلاج بعد تجربة **كتاب الشعر المطلق**، وخاصة معيار قابلية الترجمة وعدم قابليتها. لذلك فسأقترح في هذا التمهيد بعض الأصول التي تمكن من التغلب على معوقات الترجمة الفلسفية في اللحظة العربية الحالية من منطلق مميزات القول الفلسفي بصنفيه المضاعفين: **الصنف ذو المركزية الربوبية بفرعيه القديم والوسيط، والصنف ذو المركزية الإنسانية بفرعيه الحديث والمعاصر**. ورغم إقرار المسألتين اللتين عالجهما البحث المشار إليه (**الشروط الفنية والشروط الثقافية**)، فإن معيار قابلية الترجمة وعدمها بالحدين اللذين تتنزل بينهما، أعني حد التعبير الأدبي وحد التعبير العلمي، قد تغير تصورهما مع بقائهما مقصورين على ترجمة التعبير اللساني.

فما يقبل الترجمة من اللغة الأدبية هو **الأباديع (fictions)** التي تحقق التطابق بين كلية الدال وكلية المدلول بتجاوز التعبير اللساني. وبذلك فأدبيتها متعالية على النسبوية الثقافية بالدرجة الثانية من الدال: فالأبدوعة نظام دلالي من الدرجة الثانية يرسمها اللسان الذي هو نظام دلالي من الدرجة الأولى ثم

تستقل عنه لتصبح من جنس الرسم القابل للتأويلات المناسبة لكل الثقافات. أما ما لا يقبل الترجمة من اللغة الأدبية فهو **الأباديع** التي تقتصر على التطابق بين جزئيَّة الدال وجزئية المدلول الخاصين بتعبير لساني معين يخص ثقافة دون ثقافة. ففي التعبير اللغوي العادي يكون الدال والمدلول خاصين بثقافة معينة. أما في التعبير الأدبي فإن هذا المستوى الأول يتم تجاوزه بالصورة التالية. فالدال في اللغة الأدبية ليس الدال اللساني الخاص بثقافة معينة، بل مدلوله الذي يستعمل دالًّا على مدلول ثانٍ قريب بمعنى ما من جنس معنى **المعنى** عند الجرجاني: **أي إن معنى الأبدوعة المستمد من التعبير اللساني يصبح دالًّا أو لسانًا من الدرجة الثانية له مدلولات قابلة لتجاوز الخصوصية الثقافية**. ولعل مثالًا من قصة يوسف عليه السلام يساعد على فهم المقصود. فالدال العربي الخاص بالعرب يعطي مدلولًا عربيًا خاصًا بهم لا يفهمه إلّا العربي من حيث هو مدلولات لسانية مناسبة للدوال اللسانية، وكلاهما اختيار تحكُّمي لتوجيه الفهم البشري نحو المعاني التي يستهدفها التعبير الأدبي والمتعالية على الخصوصيات الثقافية.

ولكن بمجرد الانتقال إلى الحكاية التي تقصها سورة يوسف، فإننا نخرج من الخاص بالثقافة التابع للدال والمدلول اللسانيين لنصل إلى ما يعم البشر من الدوال والمدلولات غير اللسانية. فيكون التعبير اللساني في نسبته إلى التجاوز الخيالي عند القارئ نحو هذه المتعاليات من جنس تعليمات المخرج لتوجيه الممثلين للأداء غير اللساني. ويكفي أن نصور قصة يوسف في فيلم أو أن تعرضه فرقة مسرحية حتى تصبح دراما

الفيلم أو المسرح دالًّا متعاليًا على الخصوصيات الثقافية لأنها تنتقل من الإفادة بالرمز اللساني الذي يحتاج إلى الترجمة دالًّا ومدلولًا إلى الإفادة بالرمز الكامل الغني عنها دالًّا ومدلولًا لكون المفيد هنا هو الحضور الحي الذي يتحد فيه المدلول والدال: **الغيرة بين الإخوة والعبودية والجمال والحب والسجن والعلم والتدبير والحكم، كل ذلك نراه رؤية فعلية في المجرى الحي للدراما فلا نحتاج إلى لغة بعينها، أو إن شئنا يمكن لأي لغة طبيعية أن تنوب عن أي لغة لأداء المعاني نفسها التي يتوجه إليها الفكر البشري من حيث هو فكر بشري ليدرك الكلي فيها، وليس الخصوصي.**

فالأمر عندئذٍ يتعلق بالحياة كما تجري في كل صلات الذوق **(حب الأب والإخوة وزوجة العزيز)**، كما تتعين في المؤسسات التربوية، وفي كل صلات الرزق، كما تتعين في المؤسسات الاقتصادية **(سبب السفر وعلة تولية يوسف الحكم)**، وفي كل صلات **السلطة** كما تتعين في المؤسسات السياسية **(علاقة يوسف بالعزيز وتوليه الوزارة)**، وفي كل صلات **الروح** كما تتعين في المؤسسات الدينية (يوسف يتذكر ربه). وكل هذه المعاني في مجراها الدرامي الفعلي هي دوال نفسها، وهي من ثم متعالية على الفروق الثقافية ومعبرة عن كليات كونية لا يخلو منها عمران: **إنها من جنس الكتابة التصويرية أو الرسمية التي يتطابق فيها الدال والمدلول.** وذلك هو الأمر الوحيد الذي يقبل الترجمة في الإبداع الأدبي. أما كون ذلك يقال بالعربية، أو بأي لغة أخرى، ويجري بحسب تقاليد تنظيم الأسرة والمعرفة والاقتصاد والحكم والدين في الثقافات المختلفة فهو غير مفيد

في التواصل، فضلًا عن كونه غير قابل للترجمة[1]: نسبته إلى

---

(1) من يقرأ الآية الثانية من سورة يوسف ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ قد يتعجل فيفهم عكس ما نحاول بيانه لأن رجاء الفهم يبدو مشروطًا بعروبة اللسان. لكن الآيتين المحيطتين بها قبلها وبعدها يبينان القصد. فلا يمكن أن يكون القصد من الآيات التي تنسب إلى الكتاب المبين في الآية الأولى ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ وحدات النص القرآني الدنيا، بل كل الموجودات من حيث هي رموز متعالية الدلالة على التعبير اللساني. فلعل هنا تعني أن التنبيه تنبيه إلى الدوال الكونية غير العربية. لذلك كانت الإشارة في الآية الثالثة ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ إلى الغفلة المتقدمة على نزول القرآن الذي يفيد بمستويي الإفادة: اللسانية تنبيهًا إلى الإفادة المتعالية التي تمكّن من إدراك معاني الخطاب الإلهي بأدوات تبليغ كونية تحقق للكتاب وصفه بالمبين دون قيد. فلو كان الكتاب مبلغًا بلسانه العربي فحسب، لكان مبينًا للعرب وحدهم، أو لمن يتعلم العربية من غيرهم. من هنا أتى الكلام عن أحسن القصص الذي سيخرج النبي من الغفلة فضلًا عن غيره من البشر. ولما كان بعض تأويلات الحروف المقطعة في القرآن الكريم أنها يرجح أن تكون الحروف الأولى من أسماء الأمور المشار إليها فإنه يمكن أن نعتبر: 1 - الألف رمزًا لحرف النداء أصلًا لكل تواصل؛ 2 - واللام رمزًا للسان منطلقًا للتواصل الخاص بالثقافات ثقافة معدة للتجاوز؛ 3 - والراء دالة على الرمز المطلق، أعني الرمز الذي يكون داله عين مدلوله (كما في خطاب الله، ومن ثم يكون غنيًّا عن الترجمة لكونه خطابًا موجهًا إلى كل البشر).
فالسورة جعلت حياة البشر الأسرية (وقيم الذوق والجنس، ورمزها واضح في القصة من حيث العلاقة مع زوجة العزيز) وحياتهم الاقتصادية (وقيم الرزق والقدرة، ورمزها واضح في القصة من حيث حضور الإخوة لاكتيال الحب وقصة البقرات)، وحياتهم المعرفية (قيم النظر والخبرة، والرمز=

مقصود التواصل الرمزي نسبة الفروق الفردية في نطق الحروف، أعني نسبة موضوع الفونتيك إلى موضوع الفونولوجيا.

أما ما يقبل الترجمة من العلم فهو كل ما يقبل القول باللسان الصناعي الكوني أو الرياضيات. وهو أمر يكاد يكون غنيًّا عن الترجمة لأن الرموز الرياضية يمكن أن تعد رموزًا كونية إذا خلصناها من التسميات المستمدة من الأبجديات المختلفة أو من أسماء الأعلام الذين اكتشفوا الحقائق العلمية المعبر عنها. أما ما فيها من ما بعد لغة شارحة للرموز باللسان الطبيعي فيمكن الاستغناء عنه أو قوله بأي لغة اتفقت لأنه لا يتجاوز

= واضح من حيث تأويل الرؤى والتدبير السياسي والاقتصادي)، وحياتهم السياسية (قيم العمل والسلطة، والرمز واضح من حيث استوزار يوسف)، وحياتهم الوجودية (قيم القيام وشرط كل القيم، والأمر واضح من حيث ما يقوله يوسف عن صموده أمام الإغراء وتسليم أبيه للقدر) دال الخطاب الموجه إليهم ومدلوله. وتلك هي الآيات المشار إليها باسم الإشارة «تلك» بخلاف ما قد يذهب إليه البعض فيتصور المقصود بها الآيات بمعنى الوحدات المعنوية الدنيا في النص القرآني. وليس من الصدفة أن تبدأ السورة بحروف مقطعة لا تفيد بذاتها معاني بعينها، ومن ثم فهي بحاجة إلى التأويل الذي تدور السورة كلها عليه، أعني تأويل الرؤى أو تعبير الأحلام. لكن أداة التعالي هذه (المرور من التعبير اللساني إلى التعبير القصصي عن التعبير الدرامي الحي) يمكن أن ينكص بها الأفق الثقافي إلى قيم ينسبها القرآن الكريم إلى التحريف. فدور يوسف ﷺ في التوراة هو تأسيس الإقطاع، لأنه بحسب القصة التوراتية نصح الفرعون باحتكار أسباب العيش بأخذ كل الأراضي وتحويل كل المصريين إلى أقنان عند الفرعون. وأما دوره في القرآن الكريم فهو التوزيع العادل لأسباب العيش مع تحديد دور التدبير السياسي في علاقته بالتدبير الرزقي.

التعليمات الموجهة للفعل الرياضي في تناوله الرموز الرياضية[1] من حيث علاجه لمضمون علمي عام أو رياضي يمكن أن يصبح صياغة لمضمون محدد إذا كان قانونه قابلًا للصياغة بالعبارة الرياضية.

لذلك فكلما ابتعد العلم عن اللسان الطبيعي وكتب بلسان اصطناعي كان أيسر ترجمة، بل وأحيانًا غنيًّا عن الترجمة. ويمكن أن نضرب مثال أي قانون علمي، وليكن أعم هذه القوانين في الفيزياء الكلاسيكية. فالعلاقة بين الجرمين المتجاذبين تقاس قوتها بحاصل ضرب ثابت معين في حاصل ضرب الكتلتين مقسومًا على مربع المسافة الفاصلة بين الجرمين. والرمز إلى هذا القانون يتكون من عناصر مناظرة لعناصر العلامة التي يحكمها القانون: **نرمز للجرمين بحرفين، ونرمز للثابت بحرف، ونرمز للمسافة بين الجرمين بحرف، ونرمز لعلاقة التربيع بمؤشر، ونرمز لعلاقة**

(1) ويمكن أن نضع لهذه التعليمات جملة من الرموز المنطقية تتعلق بكيفيات تناول الرموز الرياضية، فنستغني عن الكلام أصلًا. لذلك فإن الأبكم يمكن أن يتعلم الرياضيات التي تقبل الحصر في المكتوب المرئي من العمليات التي تناول بها الرموز بحيث يستطيع المرء تعريف الرمز في هذه الحالة بكونه مجرد علامة تشير للعملية. والواقع أن كل الرموز المنطقية هي من هذا الجنس وهي جميعها لا تتعلق بالمضمون العلمي، بل بالعمليات التي نقوم بها على الرموز نيابة عن المرموزات: وأولها علمية الإثبات والنفي، ثم عملية الوصل وعملية الفصل وعملية الشرط... إلخ. وكل هذه العمليات يمكن تعريفها بمجرد القيام بها، ويمكن أن تكتب كتابة تصويرية: فنثبت مثلًا بوضع الرمز وننفي بشطبه، ونصل بمطة وصل بين الرمزين، ونفصل بشطب مطة الوصل بينهما، ونشترط بالسهم بحسب التوجيه... إلخ.

الضرب برمز، ونرمز لعلاقة القسمة برمز، فتكون العبارة الرياضية عن قانون الجاذبية مشاكلة لبنية مقومات الظاهرة التي نعتبر القانون معبرًا عنها[1].

أما القول الفلسفي فإن ترجمته أنواع بحسب أنواعه التي

(1) تبدو العلاقة بين ترجمة الأدب وترجمة العلم متناظرة بالتعاكس. فالتطابق بين الدال والمدلول في الأدب تحول دون الترجمة، إلّا إذا طلبنا الرموز الكلية المشار إليها وراء هذا التطابق، فنتمكن من الترجمة، أو أردنا أن نذوق الخصوصية الثقافية فننغمس فيها تجربة تعايش ولا تقبل الترجمة، فنستغني عن الترجمة. في الحالة الأولى تصبح الترجمة ممكنة فيكون المطلوب ترجمته هو معنى المعنى بمصطلح الجرجاني. والأدبية الكلية هي أدبية معنى المعنى. وبذلك فإن اللغات نوعان: اللغات الطبيعية وهي تخص ثقافة دون ثقافة واللغات الصناعية وهي لغة التخاطب بين العلماء والمبدعين في كل الثقافات. وكلا النوعين يمكن أن يستعمل مفصولًا عن المتعاليات عندما يتحول إلى لغة ميتة خالية من النزوع إلى الأعلى الذي تكون فيه الألسن مقفزًا نحو المتعاليات الكلية التي تشمل كل البشر، بل وكل الموجودات. ولولا هذا المعنى من شروط الترجمة وقصدها لامتنع أن يكون المسلم غير عربي لأنه لن يفهم القرآن إذا هو تصور أن معناه هو ما تفيده مفرداته العربية بخصوصياتها الثقافية وليس بما فيها من إشارات إلى معنى المعنى من ورائها. لكننا لو تصورنا مواضعات بين الأدباء للرمز برموز صناعية لمعنى المعنى الأدبي، كما أشرنا إليه في ما يقبل الترجمة من التعبير الأدبي، لكان وضع الآداب في الترجمة من جنس وضع العلوم. فما هو دراما شخوص في الأدب هو دراما متعلقات القانون العلمي أو مقومات التعابير العلمية المحاكية لمقومات الظاهرات التي هي قوانين لها. والعلم والأدب كلاهما لا يهتم إلّا بإبداع المتعلقات شخوصًا كانت أو معاني مجردة، وبدراسة بما بينها من علاقات هي وصف لدراما في الأدب ووصف لقوانين في العلم.

تحدد موضوعات التفلسف من حيث هو ما بعد دراستها العلمية بكل درجات العلمية المعلومة. فبعضه يمكن أن تنزل ترجمته بين الحدين الأدبيين: الأدب الكوني والأدب الخصوصي. وهو الأعسر على الترجمة. وبعضه الآخر يمكن أن تنزل ترجمته بين الحدين العلميين: العلم الكلي والعلم العيني. وهو الأيسر على الترجمة. والبعض الثالث يمكن أن تنزل ترجمته بين القطب الأدبي والقطب العلمي. وهو بين بين من حيث العسر واليسر. فالترجمة الفلسفية تكون عندما يكون موضوع التفلسف من الإنسانيات إما بين حدَّي القطب الأدبي أو بين القطب الأدبي والقطب العلمي بحسب مقدار جمعها بين اللسان الطبيعي واللسان الصناعي بدرجتي كل منهما. وهي تكون عندما يكون موضوع التفلسف من الطبيعيات بين القطب الأدبي والقطب العلمي أو بين حدي القطب العلمي بحسب مقدار جمعها بين اللسان الطبيعي واللسان الاصطناعي. فيكون للترجمة الفلسفية أربع درجات يوحِّد بينها درجة جامعة بينها جميعًا عندما يكون الكلام الفلسفي ساعيًا إلى الجمع بين هذه الأصناف.

لكن المقابلة بين دور الدال ودور المدلول في الترجمة الأدبية والعلمية بينهما حدان يمكِّنان من تحييز الترجمة الفلسفية مقابلة تشبه في الحقيقة المقابلة بين علاقة الصورة بالمادة في الصناعة البشرية **(علاقة دال الأدب والعلم بمدلوله)** وعلاقتها بها في التكوين الطبيعي **(علاقة دال الأدب والعلم بمدلوله رغم كون الأدب هو أيضًا صناعة)** إذا أمكن أن نعبر عن العلاقة بلغة أرسطو. ففي الصناعة تبدو الصورة منفصلة عن المادة وطارئة عليها. وكذلك العلم والأدب الراقيان يبدو الدال فيهما مجرد أداة

تمثيل من اختيار جماعة الأدباء لأن المهم هو التمثيل للعبارة القانونية أو للآية القيمية. أما في الموجودات الطبيعية فإن الصورة ليس لها قيام يخصها، بل هي لا تقوم إلّا في مادة بعينها. وكذلك العلم والأدب الناقصين: فقيام المعاني في هذه الحالة مرهون بثقافة معينة، وهي لا تقبل الترجمة لخصوصيتها. لذلك كان أقل الآداب قيمة جمالية ما كان منها مجرد حكاية لما يحصل في الواقع التاريخي كما يدركه الوعي العامي وأقل العلوم قيمة معرفية ما كان منها مجرد استقراء للتجربة الغفلة.

1ـ المسألة الأولى: الترجمة ليست مقصورة على وظيفة نقل المضمون المعرفي، بل هي أحد أدوات التكيف العضوي لنوع من الحيوان هو الإنسان، التكيف الذي ييسر الاستفادة من تجارب الآخرين بجهد أقل اقتصادًا يغني عن إعادة التجريب لإبداع ما أبدعه أصحاب المعرفة المنقولة بعملية الترجمة، ومن ثم فهو فرع عن انتقال الخبرة بالتعلم من تجربة الآخرين اقتصادًا من التجريب الذاتي. لذلك فهي أقرب إلى وظيفة التكيف العملي منها إلى وظيفة نقل المعرفة النظرية.

2 ـ المسألة الثانية: الترجمة ليست وسيلة لنقل المضمون المترجم والتكيف العملي فحسب، بل هي تقرب حوامل المضمون وأشكال تعينه وأهمها اللغات المتواصلة بالترجمة، وذلك بمحاكاة كيفيات التعبير في مستويي مخيال التسمية والآليات البلاغية. فاللغات التي تصل بينها الترجمة تصبح بالتدريج لغات متشابهة من حيث البنى الأساسية للتعبير اللساني في مستوى الاختيار المعجمي ومخيال التسمية وفي مستوى

التأليف النحوي ومخيال التصوير البلاغي (مقارنة اللغة الفلسفية العربية واليونانية واللاتينية تتضمن الكثير من الشواهد): كأن اللغات كائن عضوي تمكنه صلاته بالكائنات اللسانية الأخرى أن يحاكيها في تكوينه العضوي فتتماثل الأعضاء بتماثل الوظائف.

وكِلا نوعَي المحاكاة يعدُّ خطرًا على عبقرية الإبداع وخصوصية محركاته عند الأمة، قد لا ينتبه إليه المترجمون، فيصبح من أكبر عوائق الإبداع، فضلًا عن كونه يفقر فنيات التعبير البشرية بتنميطها فيقضي على الاختلاف المخيالي التابع للتعدد اللساني. فيحصل في الثقافات تنميط تفقيري نظير لما حصل في الطبيعة التي اجتث الكثير من أنواعها النباتية والحيوانية بمفعول استغلال الطبيعة الفاحش.

الخطر الأول: يمكن أن يحول الأمة إلى أمة تقتات على إبداع غيرها من حيث مضامين المعرفة بحجة اختصار الوقت والتعلم من الآخرين، بدل التجريب.

الخطر الثاني: يمكن أن يجعلها أمة تستمد خيال التسمية من لغات أخرى فتستعير أعضاء ليست لها كما يحصل للبلاد الغنية التي تشتري اللاعبين فتربح الكؤوس من دون فرق أهلية.

والخطر الثاني أكثر تدميرًا للثقافة القومية من الخطر الأول، لأن الأول يقتصر على المضمون العلمي والحضارة المادية، في حين أن الثاني يضر بالشكل التعبيري والحضارة الروحية. وفي كل الأحوال فهما من مرسخات التبعية إذا لم يكن المترجمون مدركين لخطرهما وساعين للحفاظ على خصوصيات اللسان المنقول إليه في عملية النقل التي أهم علامات نجاحها إغناؤها

أهل اللسان عن النص الأصلي: وهو ما لا يكاد يتوفر في الترجمات العربية الحديثة التي لا يفهمها إلّا من يستطيع العودة إلى النص الأصلي لفرط فسادها ونقلها الدال بدل المدلول.

I- التمثيل لهذه الخصائص من ترجمة نقد العقل الخالص

لن أتكلم في هذه الأدواء من منطلق الصفوية اللسانية، ولا من منطلق الاستقلال القومي. فهذان أمران لن يتدخَّلا هنا رغم منزلتهما في الفكر الفلسفي الحديث ودورهما في دوافعي الذاتية لعلاج المسألة. فالأدواء لا تهمني في المقام الأول من حيث تعلقها باللسان ودوره في الاستقلال القومي، بل هي تشغلني لدورها في شروط الإبداع الفكري عامة، ولدلالتها على تصور الفكر شبه مقصور على العمل اللساني سوء فهم للمنعرج اللساني، وللعبث البياني في بعض عاهات فكر **(السوق السوداء)**[1]، والسعي إلى الرد على الفكر الألماني بالمحاكاة

(1) «السوق» جمع ساق. لكن المعنى الثاني مقصود كذلك. وحتى المعنى الثالث بعد التأنيث، فهو ليس مستثنى: أصحاب الساق السوداء (الأقليات الاستعمارية الفرنسية التي عادت إلى بلدها بعد حروب التحرير) والسوق السوداء (التجارة الخفية وغير القانونية) والسوقة (أسفل رتب العامة) . إن التطفل المزدوج - بعدم المساهمة في الجهد الجماعي، وبالاستحواذ على ثمراته - مميز لأصحاب هذه المعاني الثلاثة. لكن المسروق في هذه الحالة هو الأفكار التي أخذت من بقايا مدارس الفكر الألماني بعد تحريفها وادعاء المزايدة عليها في ما ذهبت إليه من أفكار ثورية قائلة بالتاريخانية المطلقة وما ينتج منها من النسبية الثقافية. فما نراه يحصل من تطفل على الفكر =

= الفلسفي الحديث بالسطو على فكرة التحرر بالتوارد اللساني عند هايدغر من المركزية المنطقية والميتافيزيقا، وتحويله إلى لعب سخيف ببعض الأغراض من فكر الكبار الفلسفي والعلمي واللساني والمنطقي. فهي انحطت إلى درجة فوضاها تذكر بالخلط الحاصل في الذاكرة المرهقة لطلبة المسابقات الفرنسية (التبريز). وقد حصل نظير هذا التطفل على الفكر الشرقي الديني القديم بنفس لعبة التوارد السخيف بين بعض الأغراض من فكر الكبار الديني الأغراض التي تذكر بالخليط الحاصل في أذهان المدارس الدينية بحسب تقاليد مصر الفرعونية وبلاد ما بين النهرين. والغريب أن الدور الأول في التطفلين كان ولا يزال راجعًا إلى السوق السوداء نفسها بمعاني الكلمة الثلاثة. فجل تراث الشرق القديم قد قُتل قتلًا لم يبقَ منه إلّا ما حافظ عليه تطفل اللصوص أنفسهم، أعني ما صار يسمى بالإسرائيليات التي يعود إليها ما يسمى بالأصل اليهودي المسيحي للروحانية الغربية، وخاصة في ما يسمى باليمين المسيحي الأميركي. ذلك هو تحريف الفكر الشرقي. وإلى ما هو من جنسه يعود تحريف الفكر الغربي الحديث الذي هو الوجه الثاني الملازم للوجه الأول في ثقافة ما بعد الحداثة الأميركية التي هي سفسطائية محدثة كما بيّنا في غير موضع.

ذلك هو التزييف الذي ينبني عليه تاريخ التطفل على الإبداع الشرقي (تحريف الأديان لتأسيس نظرية الشعب المختار) والإبداع الغربي (تحريف الفلسفات بتأسيس النسبوية الثقافية ونفي كل الأسس التي تقوم عليها أساس الأخوة البشرية، أي كلية الدين والفلسفة وكونية القيم). فالإسرائيليات تحريف لأمور مسروقة من التراث الشرقي القديم ومعزولة عن مناخها النظري والعملي بمقتضى بداوة مستعمليها تباع في السوق السوداء للتأثير الروحي الكوني. وكذلك الشأن بالنسبة إلى ما يحدث في الفلسفة الفرنسية التي تحرف بقايا الفكر الألماني الساعي إلى نظرية شعب الله المختار الفلسفي، ما أدى إلى الصدام الصريح أو الضمني بين القائلين بالشعب المختار دينيًا والقائلين بالشعب المختار فلسفيًا. =

= والمعلوم أن الحضارة الإسلامية كان نصها التأسيسي للعمران والوجود على الأخوة البشرية نقدًا نسقيًّا لنظرية الشعب المختار دينيًّا لتخليص البشر من العنصرية المؤسسة على العقيدة الدينية (بضربي الكلي توزيعًا وشمولًا: فلكل شعب رسول بلسانه والرسالة الأخيرة تشمل كل الشعوب بمضمون مدلوله ألا فضل لإنسان على إنسان إلّا بالتقوى، أي باحترام القيم الكلية التي شرعها الله لكل البشر). والمعلوم كذلك أن نصها المؤسس لعلم العمران والوجود كان نقدًا نسقيًّا لنظرية الشعب المختار فلسفيًّا لتخليص البشر من النسبوية الثقافية (رفض الفقهاء للفلسفة بوصفها تراثًا أجنبيًا رد عليه ابن خلدون بنسبة العلوم العقلية والحكمة إلى الإنسان من حيث هو إنسان محددًا الفلسفة في الوقت نفسه بكونها المعرفة الحاصلة عن اجتهاد العقل وتراكم الخبرة). ومن ثم فليس غريبًا إذا كنا ممن يرفض كلتا المدرستين. فالتنسيب الذي يزعم أن العلوم العقلية هي بدورها جنس ثقافي مخصوص يمكن لبعض الحضارات أن تخلو منه لكونه من خصائص البعض دون البعض من المضحكات التي نتجت من نظرية شعب الله المختار فلسفيًّا تمامًا، كالزعم بأن العقائد الدينية الكلية من خصوصيات بعض الشعوب دون الشعوب الأخرى. والنسبوية في الحالتين ليست بغرض الحد من الإطلاق الطغياني أو بغرض التواضع العلمي، بل هي من إطلاق الطغيان: فالنسبوية لا تعني المساواة بين الحضارات، بل هي تعني أن بعض الحضارات مبدعة وبعضها الآخر عقيم، أو إن شئنا هو موقف يسحب عقيدة التاريخ الطبيعي في نسبوية الأنواع إلى نسبوية الحضارات. فالنسبوية في التاريخ الطبيعي يسلم أصحابها بأن التطور يجعل كل الخصائص العضوية متساوية في العرضية ليجعل بعض الأنواع أفضل من بعضها تعليلًا لبقاء الأصلح بهذه الأفضلية في إبداع ما به تتكيف لتبقى بإزاحة غيرها.

ولكن شتان بين أن تقول إن العلوم ليست كلية، بمعنى أنها ليست حقائق مطلقة، وبين أن تقول إنها ليست كلية، بمعنى أنها لا تشمل كل البشر=

= شرطًا لوجودها العمراني، وكأن بعض العمران يمكن أن يكون من دونها في الدرجة المناسبة منها للدرجة المناسبة منه. فالنفي الأول أمر مسلم: لا توجد حقائق مطلقة في العلم لأن الحقائق المطلقة الوحيدة، إن سلمنا بوجودها، تكون إيمانية لا علمية. لكنه توجد حقائق كلية بمعنى شمول العمران البشري من حيث هو عمران بشري لكونه من دونها لا يمكنه أن يقوم بوظائفه: فلا يخلو عمران من اقتصاد وجباية وتوزيع ثروات وتعامل مع الأرض والسماء والماء وكل العناصر، وجميعها يمتنع التعامل معها بمجرد التصورات الخرافية التي لا تخلو هي بدورها من نواة تجريبيَّة. فمهما كانت بدائية العمران نجد فيه معرفة علمية بالفصول والمناخ والنبات والحيوان والإنسان والعمران والصناعات الأساسية كما يقول ابن خلدون. وكل هذه الخبرات تختلف صياغاتها باختلاف اللغات وعادات التعبير. لكن ما تتكلم فيه من حقائق متماثل على الأقل من حيث الوظائف التي يؤديها تمامًا، كما هو الشأن بالنسبة إلى التاريخ الطبيعي حيث يمكن أن تتطور الأعضاء من أجل تجويد تحقيق الوظائف التي تبقى متماثلة عند كل الكائنات الحية. وفي كل الأحوال فالنسبية بالقياس إلى هذه الوظائف الحيوانية والعمرانية دون النسبية بالقياس إلى ما دونها كلية من الجنسين. لكن ذلك ليس خصيصة عرقية ولا حضارية، بل هو نتيجة عدم الوصول إلى مرحلة النمو الحضاري التي تقتضيها.

والمبدأ العام عندنا هو أنه يوجد تفاوت في النسبية بحسب درجة الكلية، كما يوجد تفاوت في سرعة التغير والحركة بحسب جنس الظاهرات أو العوالم: فالظاهرات الطبيعية أبطأ تغيرًا من الظاهرات العضوية، والظاهرات العضوية أكثر بطئًا من الظاهرات التاريخية، والظاهرات التاريخية الجمعية أكثر بطئًا من الظاهرات الفردية. وبهذا المعنى فكل المجتمعات لها نظريات علمية مهما كانت بدائية مثل بعض القواعد الهندسية لقيس الأرض، حتى وإن لم تكن كلها قد وصلت إلى التنظير الذي من جنس التنظير اليوناني. لكن التنظير الذي حصل في ما بين=

= النهرين والذي ظنه البعض دون التنظير اليوناني تبين في ما بعد أنه أكثر فاعلية وحداثة منه كما بينتُ في كتابي الإبستيمولوجيا البديل والرياضيات القديمة: فاعتماد الخوارزمية العددية (عند البابليين) أكثر نجاعة نظرية وتقنية من اعتماد الحدسية الهندسية (عند اليونان). والحقيقة أن العقل البشري يتطور بالتناوب والتعاون بين هذين الضربين من العلاج. ولعل أهم مقومات الثورة العلمية العربية الإسلامية قد اعتمدت على محاولة التوحيد بينهما بصورة أدت إلى الاشرئباب إلى إرهاصات الرياضيات الحديثة.
ولنضرب مثالين يبيِّنان أن العمران البشري مهما كان بدائيًّا لا يخلو من العلم في أرقى أشكاله، على الرغم من اختلاف أساليب التعبير ونسقية الصياغة. فنحن نقيس الزمان الماضي بما لنا من قدرة على قيس تغير ظاهرة من الظاهرات نجعلها معيارًا لقيس مدته. فلا فرق عندي بين معرفة سن الحيوان بالنظر إلى أسنانه ومعرفة تاريخ الإحاثيات بتآكل الكربون. كلاهما قيس لسن الأشياء بقدرتنا على قيس الزمان بمقياس مناسب نطمئن لانتظامه وثبات قوانينه. ونحن نستعمل التناظر بين المجموعات قديمًا وحديثًا أداة لحصر الموجود مثلًا دون أن نعلم بوجه الدقة عدده: فلا فرق بين الراعي الذي يتأكد من دخول أنعامه كلها إلى الزريبة بالتناظر بينها وبين حبات السبحة، وبين أي رياضي يقيس ظاهرة علمية بالتناظر بين متغيرات الثابت فيها هو العلاقة بين المجموعتين المتناظرتين. ومن ثم فالفرق بين الثقافات في الإنجاز العلمي والوعي بشروطه ليس خصيصة عرقية ولا حضارية، بل هو نتيجة عدم الوصول إلى مرحلة النمو الحضاري التي تقتضيها. ويمكن أن نعتبر الوحدات الثقافية والألسن القومية حيلة إلهية لإبداع عقل جماعي فوق عقول الأفراد مرحلة وسيطة بينها وبين العقل النوعي. فتكون نسبة الثقافات إلى النوع نسبة الأفراد إلى الثقافة بشرط اعتبار الأفراد متجاوزين للثقافة بالمتعاليات الفطرية، واعتبار الثقافة الجهاز الذي يوفر لهم شروط إبداع الأدوات المحققة لأدوات الوصول إلى تلك المتعاليات بفضل أدوات التواصل الكونية أو الأباديع الأدبية والعلمية الشارطين لتواصل الأجيال=

الساذجة[1]. فيكون الفكر من جنس عمل المترجم بين لسانين

= المتلاحقة بالتراث بدلًا من الميراث، لأن المعارف المكتسبة ليست متوارثة عضويًا. لذلك اعتبر القرآن الكريم تعدد الألسن من الآيات الربوبية في مجال استعمال التنوع وسيلة لتحقيق الوحدة: نسبة تعدد الألسن إلى وحدة متعاليات التواصل من جنس نسبة تعدد الشرائع إلى وحدة متعاليات العقائد في القرآن الكريم.

(1) لا أولي أي أهمية لموضة التفكيك عامة، وفي شكلها الفرنسي خاصة. فهي تفقد معناها بمجرد إطلاقها لتجاوز التنبيه إلى حدود التحليل وضرورة تضمنه شيئًا من التأويل. فتلاعب بعض التفكيكيين الفرنسيين على مجالات الدلالة بالقياس إلى التواردات التي توحي بها مفردات بعض اللغات الأوروبية الميتة (اليونانية واللاتينية) والحية (الألمانية والفرنسية خاصة) بمستوييها المنطوق والمكتوب، قد يكون تمرينًا دالًّا على تعالم أصحابه. لكنه لا يفيد علمًا بأمر محدد عدا الزعم بأن اللغات الطبيعية تعبر عن حكمة خفية تتعين فيها «أرواح» الشعوب المدركة لمعاني الوجود إدراكًا يميز ثقافتها عن غيرها من الثقافات، فتصبح الثقافات مطلقات ليس وراءها مشترك إنساني تأسيسًا للنسبية الثقافوية. وكل ذلك من أوهام عبقريات الشعوب والعنصرية الإثنية. فاللغات عندنا أكثر النظم الرمزية سطحية إذا اعتبرت من حيث ما يميزها بعضها عن بعض لأن أعماقها هي ما يوحد بين البشر من حيث هو قدرتهم على البيان كما هو تعريف الإنسان في القرآن بيانًا غير مقصور على اللسان. اللغات لا تعبِّر بخصوصياتها عن أعماق الوجود، بل هي مقصورة على صدف التاريخ التي ألفت الحضارات بمقتضى صراع القوى الاجتماعية في الشعوب شعبًا شعبًا. وعندنا أن علم الوجود أو على الأقل إدراك معانيه الكلية لا يكون إلّا بتخليص العقل الإنساني من التراكمات السطحية لهذا الصراع بدل اعتباره معبرًا عن حقائق الوجود. لذلك فهذه الألعاب اللسانية المستندة إلى الخصوصيات اللغوية ليست عندي من الفكر الفلسفي في شيء، حتى وإن =

= استملحها المرء لما تعبِّر عنه من نباهة تجانس نباهة مضحكي الملوك. لذلك فدورها لا يتجاوز وظيفة أيديولوجية تعبر عن ظاهرتين: إحداهما تخص نخب الفلسفة والإنسانيات تعبيرًا عن منزلتهم المتردية في سلم النخب الغربية والثانية تخص تعميم هذا الوعي النخبوي الذي يعاني من عقد النقص ليصبح وعيًا جمعيًّا للنخب الأوروبية بمنزلة حضارتهم في عالم استأنفت فيه الحضارات الأخرى دورها بعد رفض الاستسلام للهيمنة والنجاح في حروب التحرير. وهي في الجملة موضة يثبت بها البعض الذات بالخروج على نوع النخبة التي ينتسب إليها بعد أن همشها استثناء محترفي مهنة الفلاسفة (مهنة جامعية) من ميدان المعرفة العلمية والتأثير النخبوي في المجتمعات الغربية، وخاصة منذ أن فقدت الأيديولوجيات الشمولية والثورات المزعومة عليها بريقها: لم يعد أحد يأخذ دور الفيلسوف الثوري قائد الجماهير مأخذ الجد. الثرثرة الثورية نار هشيم أتت عليها ثورة 68 المزعومة.

فقد المثقفون من غير التكنوقراطيين سلطانهم حتى في آخر معاقلهم، أعني في محاولات تمييز العلوم الإنسانية على العلوم الطبيعية (بعد أن تقدمت الأولى في الصوغ الرياضي لما يقبل الصوغ الرياضي من الظاهرات العمرانية وتراجعات الثانية عن إطلاق الشكل التجريبي من البناء النظري)، وكذلك في ما انحدرت إليه مزاعم فلسفة العلوم من ثرثرة لا تسمن ولا تغني لخلطها بين المحددات العرضية للممارسة العلمية التي لها المنزلة الأولى في تحديد منزلة العلم والعلماء والتأثير في نسق البحث العلمي والمحددات الذاتية التي لها المنزلة الأولى في علمية العلم، فضلًا عن أثرها في نسق البحث. فاكتشاف علمي من الدرجة الأولى عامة (في تحصيل قوانين الظاهرات)، ومن الدرجة الثانية خاصة (في تمكين الشخص من استيعاب الزاد العلمي السابق للإطلال على ما يمكن أن يتجاوزه وذلك أمر يفوق قدرات أي فرد مهما كان عبقريًا: ولعل هذه أكبر معضلات عصرنا مهما تقدم فن تنظيم المعلومات وعلاجها كما بيَّنا في كتاب=

= الإبستيمولوجيا البديل) يمكن أن يقلب كل التاريخ رأسًا على عقب، فضلًا عن نسق العلم سرعة وبطئًا ووجهة. إن هم هذه المحاولات لا يتجاوز السعي إلى تعويض سلطان اللاهوت على العلم بسلطان نوع جديد من القول بديل من الفلسفة بشكلها القديم، سلطان عليه بالحط منه واعتباره مجرد تكنولوجيا، كما هو الشأن في كل مزاعم هايدغر. وهي محاولة استمرت استمرار الموضة التي نتجت من فشل فوضى اللقاء بين الماركسية والوجودية في تحقيق التغيير اليوتوبي للعمران البشري بغير أدوات التغيير الحقيقية، أعني بالعمل على علم المشروطين في العلم والعمل الفعليين اللذين للرمز فيهما دور بشرط أن يكون غير مقصور على الخيال. لكن كل هذه الموضات محاولات لا تجدي نفعًا للإبقاء على بقية مجال للكلام من دون شروط القول الفلسفي بمعناه التقليدي والذي يتلازم فيه القول العلمي وما بعده العائد عليه لنقده مع مكملهما الخيالي الذي له نسبة في التأثير الناتج. ومن هذه النخبة المهمشة لم ينجُ إلّا القليل ممن غير وجهة بحثه فحاول أن يساهم في العلوم الإنسانية الفعلية بدل الكلام على رؤى العالم أو على المقولات الوجودية البديل من المقولات الأنطولوجية. لكن البقية أبقت على نسخة مسيخة من الحد الثاني دون الحد الأول اللذين لا يحيا الفكر الفلسفي إلّا بالمراوحة بينهما.

لا شك في أن النقد والسخرية يمكن أن يحدا من قتامه العلماء النافين للعودة النقدية الملازمة. ولا شك في أن التشكيك في إطلاق الحقيقة العلمية من جوهر السعي إليها بشرط عدم استثناء إطلاق الشك من الشك في الإطلاق. فلا ينبغي أن ينسينا ذلك أنه لا توجد حقيقة أخرى غير الحقيقة العلمية المدركة لحدودها، أعني الحقيقة العلمية بكل مستوياتها من مجرد التخمين والفرض عند الاستكشاف والبحث إلى الحقائق المستقرة والأنساق بعض الاستقرار الذي هو استقرار مؤقت دائمًا. وبهذا المعنى فالخيال والتعبير الاستعاري عندما يكون الفكر في مرحلة التحسس المبدع يعدان جزءًا لا يتجزأ من المعرفة العلمية التي هي فلسفية في الوقت نفسه، أعني =

= عائدة على نفسها بالنقد والتأسيس والتجاوز. لكن النقد بمجرد أن ينقلب إلى موضة من نوع **هوامش دريدا**، يتحول إلى مزحة ليس أثقل منها، وليس ما فيها من السخرية، إلّا الريق البارد الذي يمكن أن يكون مقبولًا في البداية نوعًا من موضة خفة الروح التي تحد من عبوس الجد العلمي. لكنها لا ينبغي أن تصبح عبوس الجد الجهلي. فليس أقبح من الهزل إذ يستجده صاحبه، فيتصوره بضاعة قابلة لأن يتجاوز دورها دور المزينات للبضاعة الفعلية، أعني المعرفة العلمية التي لا ينفع فيه التلاعب على الكلام بكل إبهام بغرض التمويه ببعض الصوت عند العوام الذين يدّعون أنهم من ذوي الأفهام، كما هو شأن الأعلام من نجوم الأقوام. وكان ينبغي أن يعلم الباحثون عن خطاب يشكك في ما يزعمونه للقول الفلسفي من مركزية منطقية أنه لم يصبح كذلك إلّا بعد أن صارت الفلسفة مقصورة على هذا الدور الهامشي بمقتضى تهميشهم إياها وظنها ذات مجال يخصها حصروه في القدر الضئيل من العلم الذي لهم بمقدار انجلاء الفلسفة المتدرج من كل مجال بلغ فيه العلم مبلغًا يستدعي نصبًا لم يعودوا يطيقونه فيفرون إلى بعض الجناسات والطِّباقات يتلاعبون عليها في النجومية الصحفية والتلفزية والمحاضرات العامة. فبعد أن صار العلم الشامل لكل العلوم مجرد دعوى لم يعد أحد يصدقها، بات المجال الوحيد لمثل هذه الممارسة البحث في ما يمكن أن يكون بديلًا من الشمول المفقود: وذلك هو دور القول السفسطائي المستند إلى وحدة الدال اللساني والخطاب الأدبي في مدلوله المنحط، أعني الأخذ من كل شيء بطرف.

لكن حقيقة الفلسفة كما هي عند الكبار الذين يحاول الأقزام التقليل من شأنهم بهذا الطنز الثقيل هي التلازم بين الأمرين علمًا وما بعد علم في حدود الإمكان (تلازم الوعي بالوعي وباللاوعي بمنطق فلسفة الوعي وتلازم اللغة وما بعد اللغة بمنطق فلسفة اللغة) لمجرد كونها في الوقت نفسه محاولة البناء النسقي للمعرفة العلمية صوغًا لمجالات البحث والعودة الدائمة عليها لتجاوزها وإدراك قصوراتها. الفلسفة لم تصبح =

= مقصورة على الميتافيزيقا أو على القول الربوبي الوجودي كما يزعمون إلّا عند فلاسفة العصر الحديث المتأخر، أعني بعد لايبنتز. هم الذين جعلوها تصبح كذلك بعد أن أخرجوها بعجزهم عن منجزات الكبار من أفلاطون إلى لايبنتز، وأخرجوها من موقعها الحقيقي: أعني موقع ريادة السؤال الفلسفي بوصفه رأس حربة أفعال العقل الإنساني الخمسة وتقويماتها، أعني فعل الذوق وفعل الرزق وفعل النظر وفعل العمل وفعل الوجود، ثم تقويماتها الملازمة لها لمجرد كونها أفعالًا بشرية يتلازم فيها الوعي بالموضوع والوعي بالوعي بالموضوع. إنها علاقة العقل السائل علاقته بكل أوجه الحياة البشرية في صلتها بمقومات وجوده وبأفعاله. فلا أفلاطون ولا أرسطو ولا ديكارت ولا لايبنتز يقبل أن يناقش بالصورة التي يناقش بها نيتشه أو هايدغر أو دريدا وجهًا مفصولًا من عملهم متصورين الفلسفة عند أولئك كما هي عند هؤلاء. فهي ليست مقصورة عندهم على الميتافيزيقا، ولا على الثيوأنطولوجيا، لأنه لا أحد منهم يسلم بأن الفلسفة ترد إليهما ما داموا جميعًا يعتبرون البعد العلمي من الفكر الفلسفي أساس البعد ما بعد العلمي منه، إذ لا معنى للتجاوز إلى المتجاوز من غير المتجاوز.

ولم يصبح هذا البعد مجرد نتيجة البعد الميتافيزيقي أو الثيوأنطولوجيا إلّا منذ باتت الفلسفة تعتبر مقصورة على القول العام في نظرية رؤى العالم بدءًا بالنقد ذي الدافع الديني للتقليل من شأن العقل، وختمًا بالنقد ذي الدافع الفئوي للتقليل من شأن النخب العلمية من أجل النخب السفسطائية (وظيفة المتكلمين بلغة الفارابي، ولكن من منطلق الفئات الاجتماعية، لا من منطلق المذاهب الدينية). لست أدري ما سيكون عليه الأمر لو تبين أن العكس هو الصحيح، وأن كل النظريات الميتافيزيقية، وكل رؤى العالم، ليست في الحقيقة إلّا استكمالًا وهميًّا لثغرات العلم بادعاء علم معدوم. وهو علم لم يحصل في حالة الاستكمال الإبداعي، وسيحصل. لكنه علم لن يحصل أبدًا في حالة الاستكمال الاتباعي الذي=

= هو أساس سلطان الدجالين في كل خطاب بما في ذلك الخطاب المزعوم نقديًا أو تفكيكيًا؟ كل ما يقوله هايدغر ودريدا عن الفلسفة لا يصح إلّا على ممارستهم هم للفلسفة: هي عندهم ثرثرة تحاكي العلم دون علم، والأدب دون أدب، والفلسفة دون فلسفة. ويكاد هذا الكلام يصح على كل الخطاب الفلسفي الحديث المتأخر، أعني ما تلا لايبنتز. فرؤى العالم أغلبها ذات مرجعية دينية محرفة ترد الفعل بالمواقف النقدية أو علمية ناقصة ترد الفعل بالحط من شأن العلم. ولو نحيت بعض منجزات منطق أرسطو من كل الفلسفة الموالية لسعي لايبنتز للبناء عليها لما بقي غير محاولات تأويل علمهما (أرسطو ولايبنتز) تأويلًا دينيًا وميتافيزيقيًا في المثالية الألمانية بدءًا بكانط، وختمًا بهيغل، أعني لا شيء غير التوظيف الأيديولوجي في مجالات القيم الأخرى، وخاصة في قيم الأخلاق والذوق. وكل ما يقال عن التفكيك والنقد اللساني أو الثقافي والاجتماعي يبقى دون بذرات أجناس هذا النقد جميعًا في أي محاورة من محاورات أفلاطون تعالج هذه الأغراض.

وحتى محاولات التخلص من أسلوب الكتابة الفلسفية النسقية فهي أيضًا ليست بالأمر الجديد. وحتى الكتابة التواردية فإننا نجد أهم نماذجها في كتابات كثيرة قديمة ووسيطة. ولعل أفضل ممثل لها عندنا كتابات المعري. فمهما حاول دريدا من تلاعب على التوارد الدالي والمدلولي وعلى مستويات الكلام والاختصاصات، فإن محاولاته تبقى دون رسالة الغفران. ثم إن أسلوب الكتابة الأفلاطوني يبين أن الفلاسفة لم يكونوا من الغفلة بحيث يتصورون النسقية السخيفة التي بات يتصورها أصحاب المثالية الألمانية عين الفكر الفلسفي. كان أفلاطون وأرسطو وديكارت ولايبنتز يتصورونها أمرًا ممكنًا في الحدود الضرورية للمنهجة وتنظيم الفكر من أجل اكتشاف الثغرات المحددة لتوجهات البحث المستمر إلى غير غاية. ولم يزعم أحد منهم أن النسق الفلسفي هو عين نسق الوجود. ومهما حاول دريدا، ومن لف لفه، محاكاة **الكراتيل** فإن رقابهم ستقصم =

= لا محالة بالاشرئباب الذي لا ينتهي، والالتفات الذي لا يرعوي. ولعل محاولات فلاسفتنا العرب والمسلمين والمتصوفين منهم بصورة أخص تثبت أن نقائص الكتابة النسقية كانت بيِّنة للجميع. لذلك فقد مال أغلبهم إلى الكتابة المزمارية عند الإبداع وقصروا الكتابة النسقية على متون التدريس. لكن فساد الخطاب الفلسفي نتج من شبة الاقتصار التام على أسلوب المتون التدريسية في الفلسفة الألمانية بعد أوهام المثالية الألمانية التي نتجت في مناخ كنسي ديني، لا في مناخ حر وعلمي.

ولو أخذت أقصى ما يمكن أن ينسب من إبداع لرأس المدرسة الثائرة على الفلسفة المدرسية عنيت نيتشه لوجدت ثورته أسلوبية خالصة لأن مضامين فكره ترد كلها إلى نظريات أبدعها غيره، أعني الفلاسفة العلماء الذين يستحوذ على فكرهم دون تنويه ويكتفي بالإشادة بنفسه وعبقريته التي لا تتعدى التنميق الأسلوبي والثورة على الجامعة - وهي علة إعجاب نخب الجامعات الغربية الغاضبة لفقدانها السلطة بعد ظهور نخب من طبيعة أخرى مثل نخب التسيير الاقتصادي والإداري والإعلامي - وفشله في التأقلم مع نخبة عصره. ماذا يبقى من نيتشه من دون فلسفة من يزعم نفسه قد قلب فلسفته رأسًا على عقب؟ ولو حذفت التأويل الدارويني للظاهرات النفسية والجمعية (البايوسيكولوجي والبايوسوسيولوجي)، وتحليلات اللاوعي النفسي والجمعي الأفلاطونين (في الجمهورية وفي المأدبة)، وفلسفة اللغة والمعرفة عند الميتافيزيقيين الذين أدركوا العلاقة الوثيقة بين المنطق الأرسطي والميتافيزيقا (شيلنغ وهيغل وضروب نقدهما الأربعة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أعني الماركسية والكيرغاردية والوضعية والشوبنهاورية صاحبة التأثير الأول فيه)؟ أيكفي التعبير عن أحوال نفوس بعض المتعبقرين الفاقدين صبر البحث العلمي الرصين وهزات قلق النخبة الجامعية التي همشها انتقال الثقل النخبوي منهم إلى غيرهم لكي نعتبر ذلك ثورة خلقية أو روحية كونية، في حين أنه مجرد فساد مزاج ثقافي يعبر عن فطرة =

= مستنفرة في فترة غير مستقرة من تاريخ الغرب الحديث المتأخر؟ ثم أي معنى لمحاكاة هذا المزاج عند نخبنا من دون شروطه؟ فأين الأنساق الفلسفية الخانقة التي يثور عليها مفكرونا، فيميلون إلى الكتابة في الهامش والأسلوب المزماري عند زمارين فاقدي المزمار الذي لا يكون من دون مبدع السلطان على اللسان ونافذ الوجدان إلى سر الأكوان؟ إن جل مفكرينا لا يتجاوز زادهم اللغوي زاد متعلم ابتدائي لو طلبت منه أن يقرأ المعري أو الشعر الجاهلي، فضلًا عن القرآن الكريم لكانت النصوص تحميلًا إياه لما لا يطاق لأنها باتت عنده أجنبية بإطلاق!

وعلى الرغم من أنه ليس من غرض هذا العمل دحض النوع الثاني من التحيل في العلاقة بالفكر الغربي الحديث نظيرًا للتحيل في العلاقة بالفكر الشرقي القديم، فإني أشير إلى اعتراضين يكفي تعميقهما لبيان سخف كل محاولات دريدا لتحرير العقل الإنساني المزعوم مما يسميه المركزية المنطقية بحجج كلها مستمدة من المركزية اللسانية التي هي عودة لمركزية الشعوب المختارة بتوسط الألسن المختارة التي تستمد منها الكناية والاستعارة في فكر شبه مقصور على الدعارة. فأما الاعتراض الأول فهو يرجع كل أشباه الأدلة التي يستعملها دريدا إلى ضمير هو افتراض كل الرموز تمثيلية تحضر بديلًا عن مدلولها الغائب. وتلك علة تعويض مفهوم الفرق بمفهوم التراخي تلاعبًا على حرفي الـ e والـ a في الكلمة الفرنسية. لكن ذلك لا يصح على الرموز التي يتطابق فيها الدال والمدلول، أعني أسماء الصوت التي اعتبرناها بالتعميم فعل الاسم في كتاب (الشعر المطلق). وهي لا تصح من باب أولى على الرموز من حيث هي دوال نفسها. فاسم الفعل بالمعنى المعمم الذي أعطيناه إياه في كتاب (الشعر المطلق) يجعل مدلول العبارة دالًا على مدلول ثانٍ، أعني معنى المعنى بلغة الجرجاني، فيحصل التراخي بين مدلولين رمزيين، وليس بين دال ومدلول، ولا بين رامز ومرموز. هو تراخ مؤقت إذ إن المعنى الأول الذي أصبح رمزًا للمعنى الثاني حاضر. فلا بد أن أستحضر «يقدم رجلًا =

= ويؤخر أخرى» معنى أولًا أسمي به فعل المشي لأفيد به المعنى الثاني: يتردد. لذلك فالمعنى الثاني ذو حضورين: كل متعين يقبل المماثلة مع المعنى الأول الحاضر (ممثل الماصدق)، ثم وجه المماثلة مع المعنى الثاني (ممثل المفهوم) الذي هو المعنى الذي لا معنى للكلام عن غيابه ما دام حضور الكلي لا يكون أبدًا بالأعيان التي تمثله.

وأما الاعتراض الثاني فهو يخص الرموز عامة. فالرموز التمثيلية لا يقتصر وجودها على وظيفتها التمثيلية، بل إن لها حضورًا لولاه لاستحال علينا أن ندرك الوظيفة التي تؤديها، بل ولاستحال عليها أن تؤدي الوظيفة. فماذا يقال عن هذا الحضور حضور الرمز نفسه بصرف النظر عن وظيفته؟ هل يقبل اعتراض التراخي المستمر؟ ولما كانت الرموز التمثيلية التي تحضر بديلًا من مدلولها راجعة في الحقيقة إلى الأدلة التي هي عين مدلولاتها بالاستناد إلى الحرف ووظيفتيه (اسم الفعل وفعل الاسم)، فإن كل محاولات استبدال نظرية الحضور الوجودي (للدال أولًا إذ لا يهم ما الحاضر، بل المهم أن الحضور لا بد منه للعلم أولًا، ولتجاوز المعلوم المعين إلى ما به يكون المعلوم معلوما والموجود موجودًا، ثم يقاس المدلول على الدال) بالعدم الرمزي ليست قابلة للذهاب إلى أكثر من التلاعب على مجالات الدلالة بحسب التوارد. ولولا ضرب من الحضور لكان **التوارد غير الواعي** نفسه مستحيلًا فضلًا عن **التوريد الواعي** من خلال نوعي صلات الرحم الدالية والمدلولية. ومن أمثلة هذه الصلات التي لا بد من حضورها ليحصل التوارد، لعل أفضل علاماتها الاشتقاق وتاريخ الكلمات والأسر الدالية كما في اللغات التي نعلم أصولها في اللغات الميتة. فالتوارد يكون إما بجاذبية صلات رحم الدال (وهي صلات مادة الدال أعني صلات مادية أساسًا، ومن ثم فهي ترجع إلى الصوت وجودًا وعدمًا على أرضية الحركة في الزمان عجلة إلى لا غاية وتأنيًا إلى حد السكون ويحكم الجميع قوانين السمع الرياضية التي من دونها لا معنى للنسب الموسيقية، وإليها تعود النسب النغمية ووسط =

= السمع الذي هو من جنس نسبة الضوء إلى الرؤية)، أو بجاذبية صلات رحم المدلول (وهي صلات مادة المدلول، أعني صلات صورية أساسًا، ومن ثم فهي ترجع إلى الصورة وجودًا وعدمًا على أرضية الحركة في المكان عجلة إلى لا غاية وتأنيًا إلى حد السكون، ويحكم الجميع قوانين البصر الرياضية التي من دونها لا معنى للنسب الشكلية، وإليها تعود النسب اللونية والضوئية). والتوارد بكلا نوعيه البسيطين، وبنوعيه الحاصلين من قياس أحدهما إلى الآخر، ثم بوحدة الكل في الغناء الراقص أو في الرقص المصوت، يجعله خاضعًا لسنن تقبل العلم الذي هو مقصود البحث الفلسفي. ومن ثم فهو لا يخلص من المركزية المنطقية، بل هو من ضروبها البدائية بخلاف ما يتصوره التفكيكيون.

ولعل أفضل من حاول ذلك بكل هذه المعاني (تعويضًا لدور الجسد بنظرية اللذة والألم) هو أفلاطون في محاورة **الفيلابوس**. لذلك فالمناسبة قد أزفت للتمييز بين المتعاليات التي نقصدها والمتعاليات الأفلاطونية. ففي محاورة الفيلابوس حاول أفلاطون أن يحدد أمرين بالاستناد إلى مثالين متصلين وثيق الاتصال بموضوعنا. فأما الأمران فهما تحديد القيم الخلقية في متصل السيلان الأبدي للذة والألم والقيم المعرفية في متصل السيلان الأبدي الواصل بين الواحد والكثير أو المحدد واللامحدد. وأما المثالان فهما مثال تعيين الأصوات المفيدة في متصل الصوت أصوات اللسان وأصوات الموسيقى ومعهما حروف الكتابة، والمثال الثاني هو العدد وتحديد المقادير عامة، بما في ذلك حل معضلة المقادير الصماء. فكيف نميز متعالياتنا عن متعاليات أفلاطون؟ أظن أن الحل يكمن في تحليل المثالين قبل تحديد طبيعة الأمرين. فبين أن الكلي في تحديد الأصوات ليس هو أعيان الأصوات المحددة لأن ذلك لا يجادل أحد في عدم كونيته، بل في ضرورة التحديد لجعل الصوت أداة ترميز. كل الألسن تشترك في ضرورة اختيار بعض الثوابت في الصوت لجعله أداة للتواصل دون أن يكون ما تختاره الحضارات واحدًا. الواحد إذًا هو =

= ضرورة التحديد والاختيار. وقد أدرك الفارابي ذلك جيد الإدراك في كتاب (الحروف) عندما تحدث عن نشأة الألسن. لكن أفلاطون والفارابي اللذين لا يجهلان هذه الحقيقة تصورًا مقصورًا على الألسن، ولا يتعداها إلى الموسيقى، فتصورا العناصر الثابتة فيها كلية. والأمر نفسه تصوراه في الرياضيات هندسة وعددًا. لكننا الآن بتنا نعلم أن الكلي في الهندسة ليس عين العناصر، بل ضرورة العنصرة بحسب نسق الحدود والمسلمات.

فإذا عدنا الآن إلى الأمرين اللذين أراد أفلاطون تحديد متعالياتهما في الفيلابوس، أعني متعاليات العلم بالوجود (إذ هو في الفيلابوس سبق أرسطو في تحديد العلل الأربع)، ومتعاليات الأخلاق (حيث جعل الخير الأسمى هو الحياة التأملية)، فإننا نعتقد أن ما قلناه عن المثالين ينطبق على الأمرين في تصورهما الأفلاطوني. فما هو متعالٍ عندنا ليس الحدود أو الصور التي تعين المعلوم والمقيم في المتصل الذي هو مادة العلم أو العمل، بل هو كون العلم والعمل لا بد فيهما من تحديد معين ليكونا ممكنين. وتعين التحديد في الحالتين نسبي إلى الحضارات وإلى اللحظات التاريخية في نفس الحضارة. لذلك اعتبرنا المتعاليات هي القيم الخمس وتمايزها وتداخلها وما تمليه على الإنسان فردًا وجماعات من توجهات أو غايات متماثلة دون أن تكون أعيانها متحدة. وحدة التوجهات التي هي عين القيم هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها وكليتها من حيث هي توجهات دون تحديد لأعيان التحديد مضمونًا وشكلًا هو شرط الحرية التي تحقق تلك القيم تحققًا تاريخيًا متحررًا من التأثيم بلغة ابن خلدون لكون الاجتهاد والجهاد مبرَّأين إذا حصلا بشروطهما وبقصد يحكمه التواصي بالحق والتواصي بالصبر. وذلك هو المدلول الحقيقي لمفهوم الكسب بالمعنى الأشعري العميق، أعني الجهد المعرفي (اجتهاد) والعملي (جهاد) لتحقيق الفطرة دون الزعم بأن الحصيلة معلولة للجهد لكونه شرطًا ضروريًا دون أن يكون كافيًا. وإذًا فالمتعاليات الوحيدة التي نقول بها هي هذه الفطرة، وذلك هو الدين الكوني كما يعرفه القرآن الكريم.

حصّلا المضامين بدل أن يكون عملًا تعبيريًّا بين كل أدوات التعبير (**وأهمها في الصياغة الفلسفية اللسان**) عن ظاهرة مجهولة الطبيعة ولا تعلم إلّا بالقياس إلى أدوات التعبير عنها دون أن تكون من جنسها، رغم أننا نحاول صوغها صياغة تكون في الوقت نفسه تصويرًا للظاهرة وتطويرًا لأدوات التعبير من الداخل بمقتضى قوانينها، وليس بمحاكاة قوانين أدوات وضعتها حضارة أخرى تصبح وسيطًا بين الظاهرة وأدوات التعبير التي علينا إبداعها خلال إبداع صياغة المضمون ذي الطبيعة المجهولة بالطبع. وطبعًا فاللسان هو في حالة الترجمة الأداة المفضلة وعليها سيدور الكلام.

سيكون حيز الخطاب[1] في محاولة التمثيل لما أسلفنا من خصائص شروط الخطاب العلمي عامة، والخطاب الفلسفي خاصة، شروطهما عند من يسعى إلى تحقيق شروط الإبداع الذاتية، فلا يفرض على حضارته أن تبقى تابعة دائمًا، خاصة إذا كان يدَّعي من يتتلمذ عليه أن لبعض اللغات مزايا تخلو منها اللغات الأخرى، فتجعلها متفردة بالقول الفلسفي، وكل ما عداها من اللغات عالة عليها بالطبع، وليس لمجرد تقصير أصحابها[2].

---

(1) أقصد بهذا المصطلح ما ينقل حرفيًّا عادة بـ «عالم الخطاب».

(2) ولعل أكثر المواضع التي يعرب فيها هايدغر بأكبر صراحة عن رأيه في المسألة ترجمته للمقالة الأولى من السماع الطبيعي وما يقوله في مثالب اللغة اللاتينية، وعجزها عن أداء ما أدته اللغة اليونانية، وما ستؤديه اللغة الألمانية في محاولته. وكل من اطلع على الترجمة العربية القديمة يدرك أن محاولة هايدغر لم تأتِ بأي جديد عدا محاولة فرض الفهم الفينومينولوجي على تصورات فلسفة أرسطو الأساسية.

لن أخوض في كل هذه الأدواء. سأكتفي بإشارات خفيفة (**أرجو ألا تفسد للود قضية**) إلى الداء الثالث، داء القطع مع لغة الفلسفة العربية الوسيطة قطعًا غير مبرر، إما بالتعريب المفرط أو بالوضع المفرط. وسأحصر البحث في مثالين أحدهما مأخوذ من ترجمة الأستاذ وهبة لكتاب (**نقد العقل الخالص**) السابقة (**في هذا الفصل**)، والثاني من محاوله ترجمة (**الوجود والزمان**) الواردة في هذا العدد من مجلة (**الفلسفة**)، وكلا المثالين مقصور على الوضع دون التعريب (**في الفصل الموالي**)[1]. علمًا وأن المثالين كافيان لأن كل **ما** عداهما يقبل الرد إليهما. وقد ورد المثال الذي نختاره من (**نقد العقل**) في هذا العدد كذلك لتذكير الأستاذ وهبة فيه باجتهاداته السابقة.

فما الذي يُلجئ الأستاذ وهبة إلى الوضع غير الضروري في هذه الترجمة، وكأن أصول بدائله عديمة الوجود في اللغة الفلسفية العربية الوسيطة؟ فهل غيَّر كانط دوال اللغة الفلسفية ليتابع تغيُّر مدلولاتها، أم أنه اكتفى بإضفاء دلالات جديدة على الدوال القديمة، مشيرًا إلى بعضها صراحة، وتاركًا بعضها الآخر يتحدد عند القارئ المختص بالسياق والنسق، كما هو الشأن في كل خطاب مختص، بل وفي كل خطاب؟.

---

(1) فالتعريب يعود سلبًا إلى النقل لأنه ينتج إما عن التسليم بامتناع النقل أو عن ضرورة الاقتصاد والاستغناء عنه لكلفته الاصطلاحية. ويثبت تاريخ الوضع المتدرج للغة أي فن بالوضع المترجم أو بالوضع الأصليان التعريب يتناقص والنقل، أو الوضع الأصلي يتزايد كلما تقدم أهل الفن في التمكن منه.

اعتراضات جزئية: لنلخص اعتراضاتنا الجزئية على مبالغة المترجمين في الوضع الاصطلاحي بوصفها تعيينات اعتراض كلي نستنتجه من طبيعة التعبير عامة، ونؤسس عليه بحثنا. وسنبين أن الدال لا يمكن أن يكون تغيره موازيًا لتغير المدلول لأن السلسلتين ليستا من الطبيعة نفسها (**سلسلة المدلول لامتناهية، وسلسلة الدال متناهية، وذلك هو السر في قدرة الإنسان على التعبير وقدرة البشر على التفاهم، أو هو جوهر اللغة)**. فالتغيير في المدلول اللساني لا يقتضي تغيير مفردات الدال، ولا ينبغي له لعدم الحاجة إلى ذلك، فضلًا عن كون ذلك مستحيلًا. وبهذه التعيينات في عمل كانط نفسه نبدأ التمثيل لأدواء الترجمة العربية الحديثة في مجال النص الفلسفي:

1- فكانط أولًا لم يبدع الدوال التي أراد المترجم العربي أن يغير دوالها العربية التقليدية. «بجرف» مثلًا مستعملة قبله ترجمة لـ «كونسابتوس» في تقابلها مع برسابتوس مستويين للإدراك المعرفي. ولا نجد أدنى تعليق كانطي صريح حول ضرورة تغيير مدلول «بجرف» فضلًا عن تغيير الدال.

2- وكانط ثانيًا لم يعطِ لبخرف مضمونًا جديدًا، يعكس ما فعل هيغل مثلًا عندما جعل من منطق التصور جمعًا بين نظرية التصور الأرسطية ونظرية التصور الأفلاطونية للمعاني البسيطة ولعلاقاتها، فمكَّن من الجمع الدلالي بين المثال (**الذي يتضمن معنى ما ينبغي أن يكون**) والصورة (**التي تقتصر على ما هو كائن**) في مفهوم الفكرة التي هي التأليف الجدلي بين الوجود (**صيرورة نحو غاية**) والماهية (**غاية رغم كونها في اللسان الألماني تقال بما يفيد مفعولًا ماضيًا Wesen**) في حركية

التاريخ الحي، بحيث يصبح التصور هو عين العلم المطلق أو الروح المتعين، فيتطابق الحاصل وما ينبغي أن يحصل، ويكون العقلي واقعيًّا والواقعي عقليًّا.

3- وحتى لو سلمنا بأن الوظيفة المتعالية لتصورات العقل تقتضي تغييرًا في المدلول، فإن المفردات العربية التي تفيد ما يفاد بنفس ذلك الدال تقبل الإثراء المدلولي قبول المفردة الألمانية واللاتينية لهذا الإثراء بحسب التراكم الذي يحمله الدال نفسه. ومن ثم فلا داعي لوضع دال جديد إذا كان الوضع المدلولي كافيًا، بحيث إن **التصور** بمعناه عند ابن سينا من حيث هو إدراك الوحدات التصورية العقلية الدنيا التي لها ما صدق (**هو مرجعها**)، أو صادقيه (**بمصطلح ابن خلدون**)، ومفهوم (**هو الخاصيات المشتركة بين أفراد ما صدقها أو وحدة مرجعها التصورية**) أو فاهمية (**قياسًا على صادقيه**) يكفي لأنه غير الإدراك الحسي الذي يوجد دونه وغير التصديق الذي يوجد فوقه وكلاهما لا يكون من دونه. لذلك فهو غير التمثل **Vorstellung** وغير التخيل **Einbildung**، وإن لم يخلُ منهما مرقاة إليه، وليس هو من المدركات الحسية، وإن لم يستغنِ عنها نفسيًّا، ولا هو من حدس العلاقات بين تصورات الحدود البسيطة، حتى وإن كان شرطهما ترنسندنتاليًّا.

والوظيفة الترنسندنتالية التي ينتج منها قلب العلاقة بين فعل العقل وموضوعه في نظرية الحقيقة التقليدية حسب التبسيط المدرسي (**قبلية فعل العقل على موضوعه هي المقصود بالتعالي**) بحيث تقاس مقومات الموضوع بمقولات العقل، بدل العكس لم يُلجِئ كانط إلى وضع جديد، بل أبقى على كلمة مقولة مع

الإشارة إلى المدلول الجديد للدال نفسه. فكانط لم يبدع دالًا جديدًا رغم الدلالة الجديدة التي أضفاها عليه جدة بلغت حد التقابل التام من حيث الطبيعة مقتصرًا على التمييز بين التعالي بالمعنى التقليدي (**المتعاليات الثلاث ذات الدلالة التناسبية**) والمتعالي بمعنى القبلي المعرفي أو شروط إمكان التجربة وشروط إمكان موضوعها. فكلاهما له صفة التعالي الدال على التخلل المتجاوز[1] التعالي على الكثرة التي يوحدها والمادة التي

(1) المتعالي يتخلل المتعالى عليه ويتجاوزه فيحقق فيه الوحدة، إما الوحدة الشارطة لفعل الإدراك وموضوعه كما هو مدلول ترنسندنتالي عند كانط وهوسرل أو الوحدة الشارطة لتعالي الشيء على موضوع الإدراك وفعله كما في مدلول ترنسندانس عند هوسرل، أو بمعنى أعمق في مدلول الشيء في ذاته عند كانط. فتكون مادة المصطلحين دالة على التخلل المتجاوز بحيث إن الشارطية في الحالتين متوفرة، وهي دلالة تقتصر على المعرفة وإعطاء المعنى في الفلسفة الحديثة، لكنها تتجاوزهما إلى الحقيقة والجود بالوجود في الفلسفة القديمة والوسيطة. ولعل أقرب كلمة عربية فيها معنيي التخلل والتجاوز هي كلمة الشك التي تعني دخول السهم من جانب الشيء وشكه للخروج من جانبه الآخر. والتعالي في مدلوله الترنسندنتالي يعني ذلك إذ من دون رفع الحكم حول دعوى الوجود لأشياء العالم والعالم نفسه ليس للوظيفة الشارطة من معنى. فعل الرفع هو الذي يشك العالم شكًا فيتجاوزه إلى شرط الدلالة التي تصبح له بفضل فعل التعالي المؤسس (وهو ما يذكّر بوجه الشبه المنهجي بين الشك المنهجي الديكارتي والرفع الهسرلي على الرغم من اختلاف الغاية لكون الأول ينتقل من الشك إلى يقين المشكوك فيه، والثاني يقتصر على الرفع لتحديد طبيعة أفعال الذات المتعالية). وهنا لا بد من الإشارة إلى أن فعل التأسيس الذي لأفعال العقل لا يتجاوز أفعاله المبدعة مثالات=

يصورها، إما بمعنى ضمانة النظام الوجودي بفضل المتعاليات

= العالم التي لا يبدعها الفكر المتعالي بخلاف التأسيس العلمي الذي هو مبدع المثالات في الذهن وما تتضمنه من أثر معرفي يطابق فعالية الأشياء التي في العالم بدليل القدرة على صنع البديل منها البديل الذي له آثارها الحقيقية في الوجود العيني.
لذلك فكل المعاني التي يصل إليها الوصف الفينومينولوجي للمعاني (لا للعنايات) مستمدة إما من مبدعات الوعي الغفل أو مما استقر من مبدعات الوعي العلمي، ومن ثم فهي بنت التوهمات التعبيرية المغفول عنها. وعندما حصل الانتباه إلى ذلك حصل ما أطلق عليه اسم المنعرج اللساني. فتبين الفكر الفلسفي أن كل توهمات الوعي المتعالي آثار الوقع اللساني المغفول عنه بحيث إن كل القصود العنائية ليست إلّا ظلال أساليب التعبير اللسانية. وحتى نتخلص من هذه التوهمات حاولنا أن نبين في كتاب الإبستيمولوجيا البديل أن تاريخ المعرفة البشرية لا يمكن أن يُستمد من التصورات والمفاهيم (التي هي تابعة لفلسفة الوعي ضرورة وتقتضي الاستبطان)، بل من الأدوات الرمزية في مستوياتها الخمسة المغنية عن فلسفة الوعي والاستبطان: 1 ـ في التعبير الحي بكل أدوات التعبير؛ 2 ـ ثم في مترجمة إلى ما يقبل التخزين المكتوب أو المسموع أو المرئي (وبكل المدارك)؛ 3 ـ ثم في مترجمة إلى تطبيقات عينية؛ 4 ـ ثم في ترجمة التطبيقات العينية للنظريات إلى تعبيرات قابلة للتخزين؛ 5 ـ وأخيرًا في أصل الكل، أعني الأرشيف التوثيقي للحضارات بجميع حوامل الرموز من الحجارة والألواح الطينية إلى الكلام الحي أو المكتوب إلى كل أدوات تخزين المعلومات الحديثة. المعرفة توجد في هذا القيام المادي للرموز وفي علاقة الوعي الحي بها، وليس في تصورات الوعي بها: إنها البعد المعنوي من الحضارة بكل تعييناتها الدالة على آثار عمل الإنسان وعلمه في مجالات القيم التي سنعرفها لاحقًا في أحد الهوامش.

الثلاثة التقليدية (**الواحد والخير والوجود**)[1]، أو بمعنى ضمانة

(1) وقد حاولت في كتاب **إبستيمولوجية أرسطو** بيان عدم اكتمال نظرية المتعاليات الثلاث. ذلك أن منطق تعاليها يقتضي أن تكون عشرة لا ثلاثة. فالواحد لا معنى له من دون الكثرة. لكن الكثرة التي يوحدها الواحد تصبح مقومًا من مقوماته، فتكون غير ما في الكثرة من عوامل مستعصية على التوحيد. وذلك هو المقابل المطلق للوحدة، أي ما لا يقبل الرد إلى الوحدة مهما كانت محاولات التوحيد. وقِسْ عليه ما في المتعاليين الآخرين من قوابل تتضمن ما ينضوي إليها، وما يستعصى على الانضواء. فما لا يقبل الوحدة والخير والوجود هي الشرور التي ينسبها أفلاطون إلى ما في المادة من استعصاء عن الخضوع إليها والتصور بها. وهذه المستعصيات فرادى ومتحدة في المادة من حيث هي الشر المطلق لا يمكن أن تكون هي ما توحده المتعاليات الثلاثة وتخيره وتوجده. فتكون المتعاليات الموجبة ثلاثة ذات أصل واحد يفعل بها في أصل مقابل يخلصه بفعله من نقائضها التي ينبغي أن تكون ثلاثة كذلك. ويكون حاصل هذه العمليات إذا تحققت معا بسبب وحدة الأصل صورة منه: الواحد والخير والوجود أفعال لأصل مجهول الطبيعة ينسب إليه العقل الفعل في أصل مجهول ينسب إليه الانفعال. والفاعل يضفي على القابل الوحدة والخير والوجود إيجابًا فيخلصه من مقابلاتها سلبًا. وقد تصور أفلاطون هذا الفاعل باسم الإله الصانع، وهو غير مثال المثل أو الخير المطلق. والحصيلة من التفاعل الذي يحركه الإله الصانع هي العالم الذي هو نسخة من صاحب الأفعال الحقيقي أو الخير المطلق بلغة الطيماوس.
فتكون المتعاليات ستة مع أصلين قبل التفاعل ونتيجتين بعده. فيكون عدد المتعاليات بأصليها وحصيلتها قبل التفاعل وبعده عشرة: الأصل الفاعل قبل الفعل (ورمزه الله)، وبعده (ورمزه خليفة الله أو الإنسان)، والأصل المنفعل قبل الفعل (ورمزه المادة المطلقة)، وبعده (ورمزه تصور خليفة المادة أو العالم الطبيعي)، ثم الواحد والكثير والخير والشر والوجود=

النظام المعرفي (**قبلية صورتي الإدراك الحسي وتصورات الفاهمة ومقولاتها ومثل العقل**)[1] وأساس المحافظة على وحدة الدال مع ذلك لا يزال متوفرًا لأن وظيفة المقولة رغم التقابل بين مفهوميها بقيت هي: **تحديد أجناس الخصائص التي يوصف بها الموضوع**

= والعدم. وفي هذا تلتقي الأساطير والفلسفات والأديان بأساليب مختلفة: فالله بفعله في المادة التي هي كثرة وشر وعدم يخلق العالم بما يضفيه من وحدة على الكثرة وخير على الشر ووجود على العدم فعل في نفسه التي هي وحدة وخير ووجود ليخلق الإنسان ليستخلفه في العالم كما في تأويل الغزالي للتناظر بين العالمين الكبير والصغير وتفسيره لآية النور. وقد حاولت أن أسمي الذات المتعالية التي تُحقق هذا التكوين المتعالي بالذات المتعالية الربوبية قياسًا على الذات المتعالية الإنسانية التي يزعم أنها تحقق التكوين المتعالي في الفلسفة الحديثة. وبمجرد أن نثبت هذه العلاقة ندرك أن كل الفلسفة الحديثة تقبل القراءة بمفهومات الثيولوجيا بمجرد وضع الذات المتعالية الناسوتية في خانة الذات المتعالية الربوبية. ومن ثم فإنه يحق لنا أن نعتبر الفلسفة المتعالية علم كلام أو ثيولوجيا متنكرة في شكل أنثروبولوجيا.

(1) لذلك فإن كل المزاعم النافية لاستعمال المتعالي للدلالة على معناه الكانطي مزاعم ليس لها أساس من الصحة بشرط أن نعلم أن التعالي لم يعد متعلقًا بخاصية ذاتية للشيء فحسب، بل وكذلك بخاصية ذاتية لتعقله مع التفريق بين المعنيين بصيغة ما. ومثلما أن تغير دلالة المقولة نفس هذا التغير لم يمنع كانط من المحافظة على المصطلح فيمكن كذلك بالنسبة إلى التعالي أن نحافظ على الاسم نفسه . لا شيء يمنع الفيلسوف العربي من الإبقاء على المصطلح نفسه مع التنبيه إلى الفرق بين المعنيين كما فعل هوسرل تمييزًا بين ترنسندنتالي وترانسنداس: التعالي في فعل العقل يعني القبلية المؤسسة للتصوير والتعالي في موضوعه يعني عدم استنفاذ الإدراك للموضوع الخارجي.

ولا يهم مصدرها ما هو، هل هو الموضوع (في النظرية الأرسطية) أم الذات (في النظرية الكانطية)[1].

(1) وهنا أيضا سأسمح لنفسي بالتشكيك في المقابلة. فهي من التبسيط المدرسي، وليست من حقائق تاريخ الفكر الدقيق. فلما كانت المقولات عند أرسطو هي أصناف المحمول (تسعة) وصنف الحامل الوحيد أو الموضوع (الجوهر سواء كان أولّا أو ثانيًا لأن مقومات الجوهر الأول في وحدة الحد يمكن أن تكون موضوعًا لمحمول، بل في الحقيقة موضوع المحمول ليس الجوهر الأول، بل هو دائما حده: فعندما أثبت لزوايا المثلث في الهندسة الإقليدية خاصية القائمتين لا تكون النسبة إلى مثلث عيني، بل إلى المثلث بإطلاق أي لتصوره كما يرسمه حده) بات من الثابت أنها ليست حقًّا صفات للموضوع في ذاته - رغم أن كون هذا التمييز لم يكن ذا معنى في الفلسفة القديمة، لأنها لم تصل حتى إلى المقابلة بين الكيفات الأولى والكيفيات الثانية، بل اقتصرت على المقابلة بين إدراك العقل السوي والعقل الفاقد لشروط الإدراك السوي (كالمرور أو المخمور... إلخ) - فإن المقولات تتعلق بفعل الحمل، وليس بطبيعة الحامل، ولا بطبيعة المحمول. ومن ثم فأولى بها أن تعد مفيدة ضروب الحمل ما يجعلها قريبة من معنى فعل العقل المحدد لشروط الإدراك ولشروط المدرك العلمي. فيكون الفرق الحقيقي متأتيًا (أي متعلقًا بالقضية) من تقدم فكر أرسطو على فكر كانط لكونه لم يفصل بين فعل الحمل القضوي المنطقي المحيل على الحقائق الموضوعية وفعل الحمل الجملي في اللسان المحيل إلى عباراتها اللسانية، وبين ما يجري في الذهن كما يفعل كانط الذي يتكلم عن أفعال العقل وكأنها أرواح بلا أجساد. وكل من اطلع على مؤلفات هردر الثلاثة في ما بعد النقد يعلم أن حجة هردر الأساسية مستمدة من هذا الخطأ الرئيس للنظريات المزعومة متعالية. أما ما يميز بين التصور الأرسطي والتصور الكانطي من حيث الشحنة الوجدانية (الذي له علاقة بالموقف القضوي لا بالقضية)، =

5- وأخيرًا فإن ما تستمده الفلسفة الكانطية من الانقلاب الكوبرنيكي يجعل كل المفردات القديمة التي يستعملها ذات دلالة مختلفة بحسب تصوراته الخاصة، فهل يعني ذلك أنه على كانط أن يبدع دوال لغوية خاصة يعبر بها عن مضمون هذا الانقلاب، فيصبح لكانط لسان يخصه بإطلاق وتفقد الفكر الفلسفي كل إمكانية للتواصل بين ممارسيه؟ وكيف يقبل ذلك مع زعم هذا الفكر للكلية والعلمية، رغم أن الشعر نفسه لم يدّعِ بلوغ امتناع التواصل! وهل يعني ذلك أن المفهومات التي لم توضع لها دوال جديدة معانيها لا تزال قديمة؟

الاعتراض الكلي: لنأتِ الآن إلى الاعتراض الكلي: **فهل يمكن القول بضرورة تغيير الدال كلما تغير المدلول إذا أردنا أن يبقى التواصل ممكنًا، أم أن ذلك لا يكون إلّا في حالات حدية ليس هنا مجال حصرها؟** فإذا كان لكل مدلول داله بات عدد الدوال لامتناهيًا، فامتنعت الدلالة. ثم إننا لو فرضنا ذلك ممكنًا على سبيل التيسير، ألا تصبح كل دوال الفيلسوف خاصة به ما دامت كل فلسفة عينية هي في الغاية خصوصية المدلولات الجديدة التي بفضلها يعد الفيلسوف متفردًا وكل صلة لفلسفته

= فهو أمر آخر: إنه الطابع المتفائل للفلسفة القديمة والوسيطة اللتين كانتا تريان العقل الإنساني غير محجوب عن إدراك الحقيقة لأنها لا تقول بنظرية السقوط التي يؤمن بها كانط في أعماق نفسه تسليمًا منه بنظرية اللعنة المطلقة التي ينطلق منها الإصلاح الديني كما نرى ذلك في كتابه حول الدين بحسب العقل بمجرده إذ كله مبني على هذه النظرية **Die Erbsuende** وعلى الصراع بين الخير والشر.

بالفلسفات الأخرى هي اشتراكها معها في الدوال؟ بل هل كان يمكن أن يكون للفيلسوف، أي فيلسوف، مصطلح ثابت، خاصة وعمله الفكري يتطور، ومصطلحاته في الأغلب ليست وحيدة المعنى ولا متواطئة؟

لو قبلنا بضرورة تغيير الدال كلما تغير المدلول لأصبح التواصل ممتنعًا في الجيل نفسه، فضلًا عنه في ما بين الأجيال. وهذا السلوك هو الذي أنتج الظاهرة التي أطلقنا عليها اسم مرض البابلية في اللغة الفلسفية العربية الحالية. فهذا المرض عند الذهاب به إلى غايته يجعل التواصل بين الذات ونفسها ممتنعًا، إذ إن كل لحظة من لحظات تيار الإدراك تختلف عن اللحظة السابقة وعن اللحظة اللاحقة. فما الذي يربط بين المدلولات إذا جعلنا لكل فرق بينها من حيث مدلولات مهما كان ضئيلًا فرقًا بين دوالها التي نعبر بها عنها؟ الوحدة المادية للدال هي التي تصل التعدد المعنوي في المدلول. لذلك كانت مجالات الدلالة بؤرتها، ووحدة الدال المادية وحدته التي تبقى ثابتة في كل مشتقاته **(على الأقل بالنسبة إلى اللغات الاشتقاقية)**.

ولنكتفِ بمثال واحد من (نقد العقل الخالص) لعله أكثر الأمثلة دلالة بحكم ما انتهى إليه هذا الوضع بعد أن تبنّاه المتطفلون على الفكر الفلسفي من صحافيي الثقافة، فباتوا يفلسفون الفرق بين المفهوم و«الأفهوم»، وعمت هدغرة المتعامقين وثرثرة المتحاذقين فؤُئد اللسان وفُقد البيان: إنه مثال **Der Begriff**. فما الذي ألجأ الزميل الفاضل إلى التعديل الاصطلاحي، فجعله يشتق من مادة **«فهم»** مصطلح **«أفهوم»**؟ جوابه لم يقنعني، كما لم يقنعني أي تعليل من تعليلاته

للأوضاع التي أقدم عليه دون حاجة. أتراه يعتقد أن المواد اللغوية تفيد عند انفصالها عن استعمالاتها وسياقاتها فتكون ذات دلالة بمعزل عن طبيعة الخطاب (**نوع السنة الاصطلاحية**) ونسقه (**تساند المواضعات في الخطاب ودورها المتبادل في تعريف بعضها بالبعض**)؟ فالمصطلح في أي اختصاص لا يفيد إلّا بطبيعة الخطاب الذي يتضمنه وبموقعه منه موقعه الذي يتحدَّد بمعدل المعنى المحصل من وروداته ومنزلته فيها. ولست أدري هل يمكن أن يقتنع أحد ممن له دراية بتاريخ الفلسفة عامة، وبالفلسفة الكانطية خاصة، بما ورد في تبريرات الوضع التبريرات التي قدم بها الكاتب لترجمته في الحالات التي أشار إليها، والتي سنحاول في دراسة لاحقة فحصها فحصًا نسقيًّا تمهيدًا لاستئناف الترجمة من رأس إن أمدَّ الله في العمر.

ولنسأل الآن عن العلاقة بين الزيادة الاشتقاقية في الدال «**فهم**» للمرور إلى الدال «**أفهوم**»، وبين التغيير الدلالي الذي يتصوره المترجم موجودًا في دلالة «بجرف» عند كانط ما هي؟ وكيف تمكن هذه الزيادة من أداء المعنى المقصود، علمًا وأن هذا المعنى هو ترجمة ألمانية للكلمة اللاتينية «كونسابتوس» دون تغيير أدخله كانط على الدال الذي كان مستعملًا في المصطلح المنطقي الفلسفي ويقابله مصطلح «بجرف» الألماني منذ أن صاغه في شكله النهائي أستاذ الجميع من بعده بحسب شهادة كانط، أعني فولف، صائغ الفلسفة الألمانية في الشكل الذي أعطاها إياه لايبنتز؟.

أليست الزيادات الاشتقاقية في العربية أمرًا غير تحكمي لكون دلالات الصيغ الاشتقاقية والزيادات الصدرية والذيلية

والحشوية الموصولة **(وحتى الحرفية المفصولة)** معلومة كلها ومحدودة في مصنفات الصرف والنحو العربيين؟ أليس الحل السهل المتمثل في اللجوء إلى **الوضع الدالي (الخاص بالمفردات وفيه ينحصر التشقيق اللساني العربي الحالي)** لإبراز ما نتصور أننا أدركناه مفيدًا في **الوضع المدلولي (الذي يكاد ينحصر في المؤلفات من المفردات دون ضرورة لتغييرها وبهذه المؤلفات يتعلق الإبداع الحقيقي)** عند أحد الفلاسفة مضر بتاريخ المصطلح عامة والمصطلح يكون ما بعدًا لكل قول نظري، سواء كان موضوعه موضوعات هذا القول أو هذا القول نفسه؟.

ما الذي يجعل ثبات الدال رغم تغير المدلول أمرًا ممكنًا، بل وواجبًا في لغة النص الأصليَّة إلّا في الحالات الحدية **(عند كانط الذي حافظ على المصطلح الألماني واللاتيني)**، وغير ممكن في لغة النص المترجم **(العربي الذي يريد أن يصبح أمة لوحده)**؟ لماذا أمكن لكانط أن يحافظ على جلِّ الدوال التي استعملها في مصنفه كما تحددت قبله في التراث الفلسفي الأوروبي الوسيط والحديث، بل وحتى في التراث الفلسفي العربي واليوناني القديم بعصريه الهلنستي والهليني، ويريد المترجم العربي أن يبدأ من الصفر ما يجعلنا كالبدو نهد الخيمة القديمة لنصب خيمة جديدة كلما حط الرحال؟

ألم يحافظ كانط على أكثر المصطلحات حاجة إلى التغيير عنده لكونها ممثِّلة لما يمكن أن ينسب إليه من تثويرٍ للفكر الفلسفي من مدخل النقد مثل دالي **الفكرة والمثال (في معنى مقابل تمامًا للمعنى الأفلاطوني)**، فضلًا عن أهمها عنده، أعني دال الـ «**مقولة**» الذي بقي عنده الدال المعتاد رغم كون مدلوله

الكانطي هو المقابل المطلق لمدلوله الأرسطي الذي كان سائدًا قبل النقد على الأقل في ظاهر التصنيفات المدرسية؟ ألم ينقل النقد مفهوم المقولة من كونه خاصية عامة للموجود الذي يعد معيارًا للمعرفة العلمية إلى كونه الصورة التي يصوغ بها فعل العقل موضوع العقل شرطًا لوجوده ومعيارًا لعلمه بمقتضى كونه شرط التصوير العقلي للمعطى الحدسي ومع ذلك بقي الدال «**مقولة**» واحدًا؟.

ولماذا حافظ الفلاسفة العرب عند بنائهم اللسان الفلسفي الجمعي بحسب ما يقتضيه الفن على دال «**جوهر**» رغم أن مدلوله بات عندهم بفضل الفلسفة المشائية نقيض دلالته الكلامية المتقدمة في الوضع؟ ألم ننتقل من دلالة الجوهر الفرد هو «**الوحدة الدنيا الحاملة للأعراض التي لا تبقى زمانين حملًا ينتج من اجتماع وحدتين منه أو فوق ذلك وجود الأجسام**» إلى معنييه الأرسطيين، أعني الجوهر الأول (**الشخص المؤلف من مادة وصورة معينتين، أعني له خاصية المشار إليه في الخارج**) والجوهر الثاني (**مقومات هوية الجوهر الأول أعني المؤلف الصوري من الجنس والنوع**)؟.

والمعلوم أن أهم خاصية من خاصيات اللسان التعدد الدلالي الذي يحمله الدال نفسه إلى حد التناقض. وذلك يعم كل الإفادة باللسان الطبيعي منها وحتى الفني. ولعل أفضل مثال في اللسان الفلسفي العربي واللاتيني على حد سواء هو أهم تصورات الفلسفة الحديثة عنيت تصوري: **الذات والموضوع**. فكلاهما بات يفيد عكس ما كان يعنيه في اللسان الفلسفي الوسيط، أو بصورة أدق أحد معانيه المقابلة للباقي منها. فالذات

كانت تعني القيام العيني للجوهر من حيث هي ماهية «**تأننت**» **(اشتقاقًا من إنية: أي صارت حقيقة تجمع بين كونها ماهية وكونها ذات قيام عيني في الوجود الخارجي)**. لكنها الآن صارت خاصة بالذات العاقلة التي، بالإضافة إليها، تكون كل الأشياء موضوعات للإدراك معرفيًا كان أو وجدانيًا. فيكون المدلول العقل الواضع أو العقل المتلقي لموضوعاته.

وما قلناه نفسه عن الذات يقال عن «**السبيكتوم**» **Subjectum** اللاتينية و«**الهوبوكايمينون**» اليونانية. فكلاهما كان يعني الموضوع الذي يحمل الصفات تمامًا كما تفيد ذلك كلمة الذات في العربية سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة. فهي مؤنث أحد الأسماء الخمسة: «**ذو**». ومن ثم فهي الأمر الذي يوصف بكونه «**ذا كذا**» أو صاحب الصفة التي تحمل عليه. وذلك بالضبط ما يعنيه تصور السبيكتوم اللاتيني والهوبوكايمينون اليوناني في الفلسفة الوسيطة: **الموضوع الحامل للمحمولات التي لا تقوم إلّا بحمله إياها**[1].

(1) ولشرط القيام هذا مستويان. فهو مطلق عند المتكلمين لقولهم بامتناع قيام العرض بالعرض. لكنه يبقى مع ذلك حتى عند القول بقابلية قيام العرض بالعرض قيامًا نسبيًا لكون العرض المحل في هذه الحالة يقوم بالجوهر. مثال ذلك قيام عرض السرعة بعرض الحركة التي تقوم بالجوهر المتحرك عند المدرسيين. وهذا التعليق يساعد على فهم سر النقلة من تصور الذات العام إلى تصورها المخصوص. ذلك أن الذات المخصوصة بالإنسان تعني أنه صار واضع الموضوع لكأن كل الموضوعات باتت أعراضًا لعرض موضوع رئيس (الإنسان). وهذا العرض هو فعل الوضع الذي جعلوه شبيهًا بفعل الخلق الإلهي، فلا يقتصر على وضع ما في ذهن صاحبه، ولا حتى المعنى المشترك بين الأذهان، بل المرجع نفسه. ومن هنا جاء داء الذاتوية=

= التي يريد هايدغر تخليص الفكر الحديث منها ليترك الأشياء تكون بذاتها عودة منه لمدلول الفيزيس. وبهذا المعنى فإن فلسفة هايدغر، على الرغم من كل تصريحاته، ليست فينومينولوجية بالمعنى المتعارف، والذي بمقتضاه يكون كل موضوع مجرد متضايف مع واضع هو الذات المتعالية وأفعالها المدركة. فالموضوع ليس في الحقيقة إلّا المعنى المقصود أو المعلوم الذي ينقسم إلى موجود ومعدوم وليس هو بالضرورة الشيء الموجود خارج الذهن أو المفارق المكاني بالمصطلح المدرسي. إنه الموضوع العنائي أو القصدي: **Intentional object**. هايدغر يسعى إلى تجاوز المقابلة بين الذات والموضوع إلى ما يقرب من تصور «الجوهر الذات» أو «الذات الجوهر» بمعنى المصطلحين المتعاكسين عند هيغل. وذلكما هما مدخلا عملية تكاشف الزاين والدازاين.

وليس من محض الصدفة أن كان التطور الاصطلاحي لكلا التصورين متماثلًا. فما حصل من حصر لتصور الذات في الذات المدركة من حيث هي واضعة حصل لتصور الدازاين الذي حصر في «أمر» يشبه تصور الروح المتعين الذي يكشف إذ ينكشف، وينكشف إذ يكشف في تواصل ذي طبيعة صعبة التحديد تواصل بينه وبين الزاين تمامًا كما يحصل في التواصل ذي الطبيعة صعبة التحديد بين الروح المتعين والروح الكلي عند هيغل، بحيث إن إحاطة الروح الكلي بالروح الجزئي هي عينها إحاطة الزاين بالدازاين وقوام الزاين بالدازاين هو عينه قوام الروح الكلي بالروح الجزئي بشرط أن نستثني التحديد القبلي للصيرورة بالغائية التي تجعل الأرواح الجزئية المتوالية مراحل واجبة يقتضيها تحرير الفكرة. فيكون الدازاين غير الذات بالمعنى الحديث لأنه يترك الفيزيس تكون أو تنكشف بذاتها فلا ترد إلى أفعاله الوضعية. لكن إذا كان هذا الدازاين هو الإنسان العيني ذي اللحم والدم الملقى في ظرفية ليس له فيها بد فكيف يمكننا أن نفهم التمييز بين انكشافاته وانكشافات الزاين به من دون أن نجعل هذه الانكشافات متوالية من المصادفات التي لا يصل لاحقها بسابقها أي=

لكنه انتقل في الفلسفة الحديثة إلى معنى مخصوص هو الذات المدركة عامة، أعني العاقلة والواجدة، وليس الذات من حيث هي الموضوع الحامل للصفات **(وهو أمر كان لها من حيث هي ذات ككل الذوات عاقلة كانت أو غير عاقلة)**، بل من حيث هي الذات المدركة للموضوع قبالتها، ومن ثم من حيث هي العقل الواضع والمتلقي لأوضاعه ومواضعاته.

إن كانت أفعال العقل تتميز كلها عند كانط بالفاعلية التي يقصد بها القبلية الترانسندنتالية **(عكس الانفعالية التي يزعم البعض نظرية المعرفة القديمة قائلة بها)**[1] يستثنى أن يكون القصد

= قانون؟ وكيف تتدخل الظاهرات العضوية والنفسية التي تخصه؟ وما طبيعة بديل هايدغر من المقولات الدازاين، وهل يبقى لما ينسبه إليها من مفهوم كلي معنى يمكننا أن نقول إنه بديل من تصور الإنسان الكلي في الفلسفة التقليدية؟ كيف تكون مشكاتي الخاصة مشكاة (**Die Lichtung**) للوجود لها مع مشاكي الآخرين، فتدرك كلها معاني كلية مشتركة من دون العودة إلى الميتافيزيقا التي يزعم هايدغر تخليصنا منها، أم أن الوجود سيتعدد بتعدد كاشفيه بمشاكيهم؟ وكيف يحصل التكاشف بين المشكاة وما يستنير به المنير والمنار (وجود الموجودات) تناورًا غير مقصور على وهم المنارة من دون التلاؤم المسبق بينهما بمعناه عند لايبنتز؟.

(1) نصان أساسيَّان يمكن الرجوع إليهما لفهم هذه المسألة، أحدها لأفلاطون ورد في محاورة الطيماوس، والثاني لأرسطو ورد في المقالة الثانية من التحليلات الأواخر. ولا أظن أحدًا يجهل النصين ما يغنينا عن الإحالة. فكلا النصين يتعلق بكيفية التلاؤم بين العلم في النفس والمعلوم في الخارج. فأما أفلاطون فشبه الأمر بما يحدث في عملية اهتزاز الغربال عمليته التي تجعل النفس بمفعول حركة الغربلة تصل إلى لحظة التلاؤم مع الأمور التي تغربلها، أعني أحداث العالم فيحصل التطابق بين ما في النفس وما في =

من التغيير الدالي عند المترجم هو إبراز هذه الفاعلية في التصورات. فحتى الإحساسات فضلًا عن التمثلات والتخيلات لا يمكن أن يكون أي منها مستغنيًا عن الفاعلية بمعنى القبلية بدليل

= الوجود الخارجي. وأما أرسطو فشبهه بما يحدث للجيش المنهزم وكيف يعود إلى انتظام الصفوف بعد مرحلة الهروب الأولى. والمشترك بين الفيلسوفين هو الصدام الأصلي بين ظاهرين من النفس والعالم والتوافق النهائي بين حقيقتهما من خلال صراع مثل له الأول باهتزازات الغربال والثاني باضطرابات الجنود الفارين تحت وطأة الخوف. والثابت في الحالتين أن عودة النظام إلى الجيش تعني أن للجيش نظامًا يعود حتى بعد الفقدان، وأن الغربلة الساعية إلى تحقيق التطابق بين عيون الغربال وما يمر بها من الوجود الخارجي يعني أن نظامًا ما يتحقق في الغاية بين الأمرين: النفس العالمة والوجود المعلوم دون زعم بأن أيًا منهما يفرض نظامه على الآخر.
الأمر كله ثمرة عملية جدلية يكون فيها كلا طرفيها فاعلًا ومنفعلًا، ولا يمكن أن ننسب إلى أحدهما الفاعلية المطلقة فنستثني منها الآخر، ولا الانفعالية المطلقة فنستثني منها الآخر كذلك. وما يؤيد صحة هذا الفهم هو أن كلا الفيلسوفين يرفض النظريتين اللتين كانتا سائدتين لتفسير ظاهرة المعرفة: نظرية التماثل واللاتماثل بين النفس والعالم، أي إن الشبيه يعلم الشبيه، أو غير الشبيه يعلم غير الشبيه، فقالا بضرورة الأمرين معًا. لا بد أن يكون العالم والنفس متشابهين من وجوه لتفسير حصول التلاؤم في الغاية، وغير متشابهين من وجوه لتفسير عدمه في البداية، والجمع بين الأمرين يحقق التفاعل الذي هو عينه تاريخ العلم وتاريخ البشرية فيكون المعلوم فاعلًا ومنفعلًا، ويكون العالم كذلك. والفرق الوحيد بين الفيلسوفين هو طبيعية قيام العالم والمعلوم الفاعلان والمنفعلان: أحدهما يراهما خارج النفس والعالم الطبيعيين (أفلاطون) والثاني يراهما فيهما (أرسطو). وذلك هو مصدر الفرق بين المثال والصورة مدركين (اسم مفعول) ومدركين (اسم فاعل).

القسم الأول من النقد أعني الحساسية المتعالية التي تشترط تصورين قبليين هما تصور المكان وتصور الزمان. لذلك فإنه يمكن أن نقول بلغة مدرسية جازمة: **لا يخلو الأمر في هذه الزيادة من إحدى الخليتين التاليتين.** فهي إما من زيادة فهم[1] إلى أفهم للتعدية. أو بمعنى آخر علينا اكتشافه. والخلية الأولى لا تحتاج إلى بحث لأن المترجم لم يقصد هذه التعدية: **لم يقصد بالأفهوم جعل الفاهم مفهمًا** (اسم فاعل من أفهم). لم تبقَ إلّا الخلية الثانية: **زيادة ذات معنى آخر علينا اكتشافه بالرجوع إلى صيغ اللسان العربي.**

فهب الزيادة في «**أفهوم**» من «**فهم**» نظير الزيادة في كلمة «**أسلوب**» من «**سلب**» التي يتبين فيها بوضوح أنها ليست من «أسلب» تعدية لسلب جعلا للسالب مسلبًا **(اسم فاعل من أسلب).** ولنسأل عن دلالة هذه الزيادة ما هي؟ المعلوم أن الكلمات التي على صيغة «**أفعول**» نادرة الوجود في العربية: **أسلوب، أخدود،**

(1) وسنتساهل فلا نطيل القول في اختيار مادة «ف. هـ م» منطلقًا لهذا المصطلح. فالمعلوم أن فهم لا تؤدي معنى التصور لأنها أحد أبعاده. فالمناطقة العرب مثل كل مناطقة العالم يميزون بين مفهوم التصور (intention) وما صدقه (extension). والأول يعني الصفات المشتركة بين العناصر التي يكون الثاني صنفها أو نوعها أو - بلغة رياضية حديثة - مجموعتها. فكل عنصر يتوفر فيه مفهوم التصور يعد عنصرًا من ما صدقه أي عنصرًا يصدق عليه المفهوم فيكون واقعًا تحت التصور فيحق له الانتساب إلى المجموعة. فإذا انطلقنا من فهم نكون قد اخترنا أحد أبعاد التصور، ولم نؤدِّ المعنى المقصود في كلمة «بجرف» باعتباره المقابل الألماني لكونسابتوس اللاتيني وللتصور العربي ببعديهما.

أشدود... **إلخ**، لكن الكلمات المؤنثة التي من جنسها - **على صيغة «أفعولة» ويمكن أن تعد مؤنث صيغة أفعول** - كثيرة: **أرجوحة، أمثولة، أضحوكة، أرجوزة، أنشودة، أمثولة... إلخ**. ولعل وحدة صيغة الجمع بين المذكر والمؤنث مؤكدة لهذه العلاقة. فأسلوب تجمع على أساليب مثلها مثل كل الصيغ المؤنثة كأراجيح وأراجيز... إلخ، ويستعمل الشكل المؤنت عادة للتصغير صرفًا، وللتعظيم بلاغة في جل هذه الحالات، مثل أرجوزة وأنشودة.

فهل أرجوزة وأنشودة مشتقتان من رجز ونشد أو من أرجز وأنشد؟ المادة واحدة والطبع السليم يقول بالحل الثاني. لكن الزيادة في هذه الصيغ ليست دالة على التعدية لمفعول ثانٍ، بل هي تدل على نمط جديد من الزيادة يشبه «**تعدية الفعل على نفسه**»، تعدية تغير معناه بالكامل. فنشد تعني طلب وقصد. لكن أنشد تعني رتل قصيدًا أو قرأه للغير (**أنشد أي جعل النشد نشيدًا**)، ولا تعني جعل الغير ينشد (**بفتح الياء**) أو ينشد (**بضم الياء**) إذ حتى التعدية إلى مفعول ثانٍ (**أنشد الأمير قصيدًا**) في هذه الحالة **فإنها** ليست تعدية ليكون المعنى جعله ينشد بمعنى يطلب و«**يسعى إلى**»، بل بمعنى أنشد له وأسمعه.

وبهذا القياس تكون كلمة «**أسلوب**» دالة على تحقيق السلب من أجل المخاطب من جنس «**خلع عليه**»، ولكنها تعدية من دون حرف فيكون المؤنث «أسلوبة» بمعنى «خلعة». ولعل القصد هو خلع صفات على الكلام ليفيد ضربًا من القصود. وكان يمكن أن نقول عن الخلع إنه أخلوعة لو تصورناه مستمدًا من هذا النوع من التعدية المغيرة للمعنى بدل تعديته، لأن «**الخلع على**» يعني أن المرء يخلع قطعة من ثيابه ليلبسها غيره،

فيكون القصد «**خلع ليلبس دلالة على منزلة المخلوع عليه بمنزلة المخلوع عنه**». وذلك هو معنى الأسلوب: **المؤلف يخلع من ذاته معاني ويخلعها على النص (يلبسه إياها)، أو يخلع عن المفردات والتراكيب معانيها القديمة ليخلع عليها معاني جديدة قصدها هو (يلبسها إياها)**. فيكون القصد بالأسلوب كما في السلب العسكري (**جمعه في هذه الحالة أسلاب لا سلوب**) ضربًا من ضروب الكشف والتعرية للذات بإكساء النص بما خلع من الذات وخلع على النص وهو ما يقوم به المؤلف في إبلاغ مقصوده بالقول: الأسلوب هو إذًا كيفية كشف من حيث المادة اللغوية ومبالغة في التوكيد على قصد الكشف والتعرية من حيث الصيغة الصرفية، وهما يقاسان بما يلبسه المؤلف للنص تمامًا كما يحدث في عملية الخلع التي أشرنا إليها.

فهل يمكن أن يكون القصد من الزيادة في «أفهوم» هذا النوع الجديد من التعدية، إذ إن المعنى الكانطي فيه ما يشبه «الخلع على»، إذ إن معنى الخلع على لم يأتِ من المزاد على سلب، بل من المزاد عليه منه؟ لذلك فجوابنا سيكون بالنفي لأن القصد من «**بجرف**» ليس تغيير معنى «**فهم**» هذا النحو من التغيير كما في حالة نشد وأنشد إذا رضينا بالقياس على «أسلوب» التي قسناها على الخلع معيارًا للدلالة المقصودة في صيغة أفعول من سلب، رغم أن سلب في هذا المعنى تجمع على أسلاب لا على أساليب.

وقد حصرنا الأمر في خليتين لأن فعل «**فهم**» لا يمكن أن يعد من الأفعال العربية النادرة التي يحصي منها النحاة القليل القليل، والتي تكون فيها إضافة الألف علامة على السلب من

جنس الألف النافية في اللغة اليونانية ترد في أول الكلمات فتكون أفهم نفيًا للفهم مثل أعذر في عبارة «أعذر من أنذر» نفيًا للعذر، لأن القصد في أفهوم ليس نفي الفهم، بل بالعكس. لذلك فالحل الواحد المقبول هو العودة إلى المعنى المناظر لأنشد تعدية للفعل على نفسه بهذه الدلالة الجديدة للتعدية. فيكون القصد إضفاء معنى جديد على أفهوم جنيسًا للمعنى الذي أضفى على النشد ليصير نشيدًا وأنشودة، وعلى السلب ليصير أسلوبًا أو سلبًا، يجمع على أسلاب لا على سلوب، من حيث الصيغة الصرفية دون أن نعلم مفادها الدلالي، حتى وإن سلمنا بقصد المبالغة في الفهم مثل المبالغة في السلب عند الكلام عن الأسلاب الموالية لنجاح الغارات العسكرية البدائية، والمبالغة في النشد عند إنشاد الأمير قصيدًا إذا بقينا في مجال المدح عند الشعراء المتكدين: لأنهم ينشدون (بضم الياء) القصيد وينشدون (بفتح الياء) المكافأة.

فهل يوجد في دلالة **«بجرف»** عند كانط أكثر مما في **«كونسابتوس»** التي هي ترجمة لـ **«تصور»** بالمعنى المنطقي التقليدي إدراكًا للمعاني المجردة البسيطة، حتى لو أضفنا إليها ما يعنيه ديكارت في إرجاعه إدراك العلاقات في الاستنتاج إلى هذا الفعل البسيط من أفعال الحدس العقلي. فالإضافات الذاتية بين التصورات تقبل الرد إلى التصورات في غاية التحليل تبعية صفات الذات الذاتية للذات والأعراض الذاتية للجوهر من حيث هي أساس لاستنباط بعضها من بعض عند المرور من الحد إلى البرهان في نظرية العلم التقليدية التي تعتمد على علاقة الحدود بعضها ببعض بتوسط الحد الأوسط بين الحدين الأكبر والأصغر،

وحتى في نظرية الشروط الترنسدنتالية للوصل بين المنطق الصوري ومضمونه لكون الفرق الوحيد مع النظرية التقليدية للنقلة النظرية هو الحاجة إلى الخطاطة التصورية[1]؟

(1) لما يحاول المرء أن يفهم علل إقرار الفلاسفة العرب المترجمين على اختيارهم كلمة تصور لأداء هذا المعنى يدرك قدرة المترجمين على فهم المعنى المقصود والتعامل مع عبقرية اللسان العربي جيد التعامل. فالتصور مصدر تفعل من صور. وهو إذًا في مدلوله الأول يفيد المطاوعة. فيكون الفكر قد تصور لما صوره مصور. والمقصود هنا المعنى الصوري في الموضوع أو صورة الموضوع الذي يدركه المتصور. لكن خاصية هذه الصيغة أنها صيغة مطاوعة متعدية من جنس التلقي. فالفكر لا يتصور لكون مصور صوره فحسب، بل هو يتصور موضوعا تمامًا كما أن التلقي ليس مطاوعة انفعالية، بل هو مطاوعة فعلية: فهو يتلقى أمرًا فيفعل فيه، ولا يقتصر على مطاوعة ما يلقى إليه. فإذا أضفنا إلى ذلك أن مدلول التصوير في القرآن الكريم (مثل ﴿يُصَوِّرُكُمْ فِي ٱلْأَرْحَامِ﴾) تعني الفاعلية الخالقة (ومنها استوحى ابن سينا نظرية واهب الصور)، بات المفهوم مطابقًا مطابقة تامة لما قيس عليه لاحقًا في المصطلح اللاتيني، لأن الكونسابتوس لها أيضًا هذه الدلالة التصويرية الخالقة كما في سر الـ«إماكيولت كونسابشن»، السر الذي يناظره في القرآن الكريم معجزة النفخ في فرج مريم لتحمل بالمسيح من دون جماع. فيكون التصور بهذا المعنى مفيدًا أمرًا أكثر مطابقة للدلالة الكانطية لأثر العقل التصويري في المعرفة منه لدلالة التصور المنفعل في النظرية المعرفية القديمة والوسيطة (كما يعرضها التبسيط المدرسي الذي هو أبعد ما يكون عن الصحة كما نبين هنا في بعض التعليقات) ما يفيد بأن الحفاظ على هذا المصطلح مع مثل هذه التوضيحات للدلالة أولى من إدخال صيغة ليس لها في الصرف العربي دلالة عدا التعدية، وهي عندئذٍ لا يمكن أن تعطي أفهومًا، بل إفهامًا لأن مصدر أفهم هو إفهام وليس أفهوم.

وبعبارة أوضح فإن هذا الضرب من الزيادة على مادة «فهم» كان يمكن أن يكون مقبولًا لو كان فيه حقًا ما يمكن أن يؤدي معنيي **القبلية والفاعلية** كما في التصور الكانطي مقابلة مع **البعدية والانفعالية** كما في التصور الوسيط، علمًا أن هذا الفهم للتصور في الدلالات الوسيطة ليس عامًا. فالتصور ليس بعديًّا ولا انفعاليًّا، بل هو إدراك المقومات التي تتألف منها الصورة الجوهرية بحدس عقلي[1]، وليس استقراء ومن ثم فهو لا يخلو

(1) وهذا الحدس العقلي الواصل بين الجواهر الثانية والجواهر الأولى أو بين الماهيات وتعييناتها الوجودية (والذي تمكن أرسطو بفضله من تجاوز عقبتي الجدل الأفلاطوني: عقبة عدم قابلية المثل لتفسير الفاعلية المعرفية وعقبة عدم قابليتها لتفسير الفاعلية الوجودية المنسوبتين إليها. فكان هذا التجاوز ببعديه علة تعويض تصور المثال بتصور الصورة. ولأن هيغل أدرك هذه العلاقة التي أشار إليها بوضوح في درسه عن فلسفة أفلاطون اعتبر أرسطو الوريث الحقيقي لفلسفة أفلاطون، بل وأكثر فهمًا لفلسفة أفلاطون من أفلاطون نفسه لما حققه بفضل هذا الوصل بين العالمين)، هذا الحدس ليس بعيدًا عن الوظيفة المتعالية للتخطيط التصوري أو **Schematism** الذي يبالغ الناس في تصوره أمرًا جديدًا من إبداع كانط. فليس ذلك إلّا وهمًا نتج من التبسيطات التعليمية والإفراط في المقابلات لتيسير الفهم بالتناظر المركز على الفروق بالمبالغة فيها من أجل التوضيح لا غير. فأرسطو هو أول من قال إن العقل لا يمكن أن يستغني عن شيء، هو من جنس الخطاطة التصورية أو الصور التمثلية التي هي غير نسخة الشيء الباقية في الذاكرة والتخيل، لأنها شرط الإدراك الحسي لا نتيجته.

وحتى ما يمكن أن ينسب إلى كانط من تميز في هذا فإنه مشكوك لما سنرى لاحقًا. فالخطاطة التصورية التي يتحدث عنها كانط هي نموذج=

= عمل العقل التصوري، وليست النسخ الباقية في المخيلة من الشيء المدرك بوصفه عينًا من التصور. وهذا بالضبط ما يعنيه أرسطو بالصور الخيالية التي لا يمكن للعقل أن يستغني عنها في النظر وفي مرحلة الروية من العمل. فهو يقيس دورها على دور اليد في علاقتها بالآلات اليد التي يصفها بكونها نموذج الآلة، وليست آلة، إذ هي نموذج لكل آلة. لذلك سماها آلة الآلات. ودور الصور الخيالية التي يحتاج إليها العقل للإدراكات هي عنده مثل دور اليد بالقياس إلى الآلات. إنها إذًا من جنس الخطاطة التصورية، أو على الأقل تقوم بدورها في نظرية المعرفة الأرسطية. وهي غير الحس المشترك بمعناه العادي لأن دورها ليس تحقيق شرط المقارنة بين المدارك الحسية العنصرية فحسب، بل هي شرط المدارك الحسية العنصرية نفسها.

ذلك أن الخطاطة التصورية ليست شرط الربط بين الحدود التصورية كما هو شأن الحد الأوسط فحسب، بل هي تربط بين الحدود التصورية ومضمونها كذلك. ومن ثم فهي ذات بعدين متعامدين: شرط الربط بين عناصر مفهوم التصور وأعراضه الذاتية في نظرية الحكم (التصديق) لتحافظ على التوحيد بين الماهية والأعراض الذاتية، وهذا من جنس دور المنطق العادي ثم شرط الربط بينها وبين المصادق لتحقق المطابقة بين مفهوم التصور وما صدقه، وهذا من جنس المنطق المتعالي بالمعنى الكانطي للكلمة لأنه يتعلق بصلة شكل التصور بمضمونه. ولما كان أرسطو يعتبر طلب الحد الأوسط متصلًا دائمًا بدور الصور الخيالية التي أشرنا إلى وظيفتها صار أثر الحد الأوسط في العلم القديم والوسيط هو شرط الربط بين صورة القول ومادته، وبين عناصر صورة القول، ومن ثم فهو عين دور الخطاطة التصورية في المنطق عامة، وفي المنطق الترنسندنتالي على وجه الخصوص: إنه يكون أنى يكون العقل عندما لا يكون في أحد عناصر المفهوم، بل بينها أو في أحد عنصري الحكم ليصل بين الموضوع والمحمول. وطبعًا فكل هذه العلاقات هي من اللطافة والدقة بحيث يعسر=

من القبلية والفاعلية حتى في الفكر الوسيط: **فمقومات الصورة الجوهرية التي منها يتألف الحد كما هو معلوم ليست أمرًا استنباطيًا بالاستقراء، ولا بالاستنتاج، ومن ثم فهي من فعاليات العقل، بل هي جوهر الإدراك العقلي حتى عند أرسطو**[1].

= فهمها إذا اقتصرنا على التبسيطات التدريسية التي نحتاج إليها، لإفهام الطلبة خلال مراحل التعليم المبسط، ولم ننشغل بالدقائق عند طلب الحقيقة العلمية في تاريخ المعرفة البشرية. لذلك فكثيرًا ما يتحدث الناس عن قطائع وهمية بين النظريات التي يربط بينها خيط لطيف قد لا يراه من يعتبر شق الشعر النظري من الانشغال بما لا نفع فيه كما يغلب على فكرنا بعد أن حط الرحال في انحطاط المآل.

(1) وهذه المقابلة هي أيضًا مقابلة نسلم بها جدلًا فقط لأنها مجرد مقابلة مدرسية لا تطابق تاريخ اللطائف الفكرية، كما هي في الحقيقة التاريخية والتصورية. إنها غير صحيحة بمعيار المعرفة المتخلصة من التعميمات المدرسية. الفرق ليس هنا. فليس صحيحًا أن الفلسفة القديمة والوسيطة كانت تتصور المعرفة منفعلة وبعدية وتعتبر الموضوع مقياس العلم، وأن كانط هو الذي قلب العلاقة في ما يسمى بانقلاب كوبرنيكوس. فكانط نفسه يسلم بأن كل ممارسة نظرية لا تصبح علمًا إلّا إذا حققت هذا الانقلاب، ومن ثم فقد حصل الانقلاب في العلوم التي يريد كانط أن يحقق على منوالها انقلابه في الميتافيزيقا: مثل الرياضيات في العصر القديم، والفيزياء والكيمياء في العصر الكلاسيكي بحسب تحليل كانط. ثم إن التمييز نفسه بين الذاتي والموضوعي المطلقين لم يكن أمرًا موجودًا، ومن ثم فلا يمكن تصور مدخلي الفاعلية كما يعرض مدرسيًا، فضلًا عن كون هذا التمييز قد بات من الأمور التي يسخر منها كل من له دراية بالثورة على هذه المقابلة في سعي الفلسفة لتجاوز النقد الكانطي المبني عليها، بل إن الفكر القديم والوسيط لم يكن يقبل حتى بالتمييز بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية. كان يميز بين إدراك المرور أو=

= السكران وإدراك السوي أو الصاحي من أصحاب العقول. لكنه لم يكن يقول بمقابلة بين ما يعلمه النظر عندما يكون علميًا، وما عليه الأشياء في ذاتها خارج كل علم. فهذا من أوهام النقد الكانطي الذي تخلصت منه المثالية الألمانية بالإفراط وما بعد الحداثة بالتفريط.
ولعل الفكر الديني هو الذي قارب مثل هذه الفكرة، ولكن بمعنى المقابلة بين منزلة المعلوم في علمين من طبيعة مختلفة. فهو قد قال بأن الأشياء لها حقيقة في ذاتها خارج كل علم إنساني، لكنه وضع أنها في العلم الإلهي لا تختلف عن علمها. وتلك هي حجته الأساسية في الحاجة إلى النبوة التي تتوسط بين العلمين. والواقع أن كانط، حتى وإن لم يصرح بذلك، يستمد فكرته عن الفصل بين العالمين (الشاهد الظاهراتي والغائب الباطناتي) من هذا التصور الديني بدليل قوله بضرورة الحد من العلم إفساحًا للإيمان في فاتحة طبعة النقد الثانية. لذلك فإن الفرق بين العصرين المتقدمين على كانط والعصرين اللاحقين هو ما يمكن أن يستمد من فكر ديني دهري أو طبعاني ينفي التواصل بين العلمين الربوبي المطلق والبشري النسبي استنادًا إلى الفصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب مع نفي النبوة والاستعاضة عنها بعبقرية الشاعر الموهوب. لكن الفكر القديم والوسيط غير الديني، أو غير المستثني للغيب من العلم الإنساني، كان يعتبر المفهومات القبلية والفاعلية موضوعية أو إن شئنا مطابقة للأشياء في ذاتها. أما في الفكر الحديث فإن النتيجة المنطقية للقبلية والفعلية قد كانت حصرهما في ما هو إضافي إلى الإنسان والتمييز بين الأشياء في علم الإنسان والأشياء في ذاتها. وهذا أيضًا لم يدم طويلًا بعد أن تخلى الفكر الحديث، بسبب ثمرتي المثالية الألمانية إفراطًا وتفريطًا، عن هذا الفرق واعتبار الشيء في ذاته من أوهام كانط مرجعًا ما يتعالى على الظاهرات والعلية في النظر إلى الإرادة الإنسانية والحرية في العمل.

II- ضروب الإفادة في اللسانين العربي والألماني

إذا كنا قد استعملنا مثالنا الأول لإبراز ظاهرة عامة في الترميز اللساني هي ظاهرة التعبير عن اللامتناهي (**المدلول**) بالمتناهي (الدال) شرطًا للترميز اللساني[1] المؤثر، فإن مثالنا

(1) ونقيد بهذا الوصف لأننا سنرى أن الترميز الأصلي الذي يعتبر الترميز اللساني ترجمانًا عنه في ثقافة من الثقافات لا يخضع لهذا القانون، بل قانونه اعتبار كل الموجودات دوال ومدلولات في الوقت نفسه. ذلك أن التعبير البشري له حدان، أدنى هو اللسان، وأقصى هو البيان. والبيان يشمل كل التاريخ الطبيعي. واللسان يقتصر على التاريخ الحضاري للإنسان. لذلك فتعالي البيان على اللسان مطابق لتعالي التاريخ الطبيعي على التاريخ الحضاري. فبفضله يمكن للإنسان أن يتفاهم مع نوعه وراء اختلاف الحضارات. بل إن الإنسان بوسعه أن يتجاوز النوع إلى كل الموجودات لأنها تعد جميعًا أشكالًا منفصلة (يتمايز بعضها عن بعض) وذات وجوه شبه ووجوه اختلاف على الأقل بالقياس إلى مداركه وما يقوم مقامها تجويدًا وتدقيقًا. ومن ثم فهي تقبل التصنيف. فتكون بمنزلتها في نسق الأصناف من جنس كيان الرموز في المنظومات الرمزية. وهذا هو أساس كل المعارف البشرية. وسنوضح هذه المعاني في الفصول اللاحقة عند علاج مسألة الكليات الشارطة للأخوة البشرية المتعالية على المقابلات الحضارية.

ما يهمنا هنا هو أن نعلم أن اللغة اللسانية ترجمة حضارية للغة كونية تتجاوز اختلاف الألسن وتمكن من الحوار ليس بين البشر فحسب، بل بينهم وبين كل الموجودات. وذلك هو مفهوم الآية التي من دونها لا يمكن للعلم أن يحصل فضلًا عن القيم الأربع الأخرى. فلو لم نعتبر الظاهرات التي نعلمها رموزًا تعبِّر عن علاقات لاستحال علينا اكتشاف القوانين العلمية. حوارنا مع الطبيعة طلبًا لقوانينها هو تاريخ العلم. =

الثاني سيمكننا من علاج مسألة جوهرية في نظرية الترجمة: **مسألة العلاقة بين منطق اللسان المنقول إليه ومنطق اللسان المنقول منه لتحقيق هذا الحل الكوني في كل الألسن لنقارن ضروب الإفادة في اللسانين.** وسيتبين خلال التحليل أن الظاهرة الثانية فرع عن الظاهرة الأولى التي تؤدي الغفلة عنها إلى حصر الفكر في التشقيق اللساني بضمير التوازي البسيط بين الدال والمدلول[1].

= وحوارنا معها طلبًا للذوق هو تاريخ الفن. وحوارنا معها طلبًا للرزق هو تاريخ الاقتصاد وقيم التعامل بالأخيار بين البشر أو الأخلاق. وحوارنا معها طلبًا للسلطان على مجريات الأحداث هو تاريخ العمل والسياسة. وحوارنا مع الكون لفهمه وبناء منظومات من العقائد والنظريات تمكن من تعقيل مفعوله فينا هو تاريخ الدين والفلسفة. وكل ذلك يعود إلى مفهوم الآية بالمعنى القرآني العميق للكلمة. ففي القرآن النطق غير مقصور على الإنسان لأن كل الموجودات ناطقة، لذلك فهي تسبح. فالطير والنمل والنحل... إلخ، كلها لها منطق.

(1) لعل في نفينا التوازي بين الدال والمدلول ودعوانا أن تاريخ الفكر لا يكون إلّا من خلال تعييناته في أدوات تعبيره عن المعاني لعل في ذلك من التناقض ما هو غني عن التوضيح. لكن التناقض يزول بمجرد فهم التمييز بين التوازي البسيط والتوازي المركب. فنحن ننفي التوازي البسيط الذي من جنس العلاقة بين الرسم والمرسوم. لكننا نقول بالتوازي المركب بين الدال والمدلول الذي من جنس الكتابة الألفبائية والمكتوب. وهنا لا بد من الإشارة إلى أمر غريب يغفله كل الذين يتصورون المدلول مضمون الدال مضمونه الذي يكون خارجه في ما يحيل إليه الرمز من معانٍ يضعها البعض في العالم الخارجي أو في العقل الإنساني، والبعض الآخر يتصورها في عقل الله أو في عالم المثل. ما ينبغي الانتباه إليه هو أن المدلول ليس مضمون الدال، بل هو شكله: شكل مادة الدال وشكل نظام =

= مواد الدال. فالدال مادة يشكل المبلغ عناصرها وعلاقات عناصرها ليفيد بالأشكال التي أضفاها عليها المعاني التي يريد تبليغها. وعلوم اللسان ليست إلّا علوم تشكل الدال اللساني بكل مستوياته التي أرجعها علماؤنا القدامى إلى أربعة. ولا يزال الأمر شبيهًا بما توصل إليه تحليل علمائنا القدامى. فالدال اللساني يفيد بتشكيله الصرفي والنحوي معجميًا وتأليفيًا. لكنه يضيف إلى هذين المستويين البسيطين مستويين مركبين، أولهما عام هو مستوى علم البيان أو وظائف الخطاب من حيث هو مداولة تواصلية بين الناس في أغراض وأحوال بعينها، والثاني هو مستوى مخصوص يسمى الأدبية أو الشعرية والمحسنات التعبيرية بكل أصنافها.
والعلم وسيط بين المستويين الأولين والثالث. والفلسفة وسيط بين المستويات الثلاثة الأولى والرابع الذي هو أرقى المستويات لكونه يمثل التعبير الشامل عن الشعور بدرجاته كلها من اللاوعي المطلق، كما في اللاوعي الجمعي في الأساطير إلى الوعي العلمي والفلسفي. وهذا التشكيل اللساني في كل مستوياته لا يختلف عن تشكيل النحت لمادته. فما يقال يشكل في مادة تشكيلية فيكون المدلول هو عين شكل الدال، ولا شيء دون ذلك أو فوقه. والفرق بين اللغات خاصة وأدوات التعبير عامة هو الفرق بين ضروب التشكيل. فالرسم يشكل بالنسب الشكلية الهندسية والنسب اللونية والضوئية (وجودًا وعدمًا وتدرجًا لامتناهيًا بينهما) في مادة المكان بحسب قوانين المناظر. والموسيقى تشكل بنسب المدة (مدد وجود الصوت وعدمه وما بينهما من درجات لا متناهية حتى في حدود قطعة الصوت المسموع)، والنسب الصوتية (درجات الصوت ومقاماته) في مادة الزمان بحسب قوانين المسامع. ولعل الفن المطلق هو الفن الذي يشكل مادته بحسب قوانين كل المدارك الحسية البصر والسمع والشم والذوق واللمس، وأفضل مداركه الجامعة لكل المدارك اللذة الجنسية حيث تساهم كل الحواس في إدراك النوع لذاته في فطرته. لذلك فقد بينا في كتاب الشعر أن هذا الفن الجامع لا يتحقق إلّا في فعل الحب الجنسي، وفي =

وسنحلل بصورة عينية «**موضة هايدغر**» التي تعد أفضل ممثل لهذا الضمير. فهذه الموضة يمكن أن تفاقم ألعوبة حصر الفكر في التشقيق اللغوي فتزيد الأدواء التي وصفنا فداحة. والمعلوم أن ظاهرة التشقيق الهايدغري إضافة إلى التأليف النحتي الذي يصل الكلمات المنحوتة بالتمطيط (**Hyphenation**) موجودة كانت المطات أو مقدرة ليست ناتجة من تعقيد الظاهرات التي يراد التعبير عنها، ولا عن المنعرج اللساني كما قد يظن البعض، بل هي موضة أسلوبية تعود باللسان إلى ما يشبه النكوص إلى الكتابة التصويرية بعد ثورة الكتابة الألفبائية.

لكن تصورها علاجًا لتعقيد الظاهرات المدلولة علته الخلط بين تبرير الخضوع إلى موضة هايدغر والظن بأن خصائص اللغة المنقولة منها ينبغي أن تنقل في عملية الترجمة إلى اللغة المنقول إليها. وأملنا ألا تكون النخبة التي جمعتها هذه المحاولة ممن

= مدلول الخلود، كما حاول تصوره المحاسبي في التوهم محاولة منه لتفسير مدلول الخلد في الجنة. لكن الرسم والموسيقى لهما أساليب مختلفة من حضارة إلى حضارة ومن عصر إلى عصر.

تاريخ الفكر الذي نحصره في التشكيل الدالي من جنس تاريخ التغير في هذه الأساليب الرسمية والموسيقية بعد معرفة ضرب التشكيل لدوال الفكر الذي نؤرخ له من أجل التاريخ لمدلولاته. وهذا هو ما أسميه منطق اللغة الذي على المترجم أن يراعيه في عملية الترجمة. ولهما مع شكلهما الأدنى في اللسان أفضلية في التواصل البشري لأن الحاستين المناسبتين قادرتان على التلقي والبث عن بُعد بخلاف الحواس الثلاث الأخرى التي تتلقى عن بعد دون أن تقدر على البث البعيد (الشم)، أو على التلقي دون البث أصلًا (الذوق)، أو البث والتلقي بشرط الملامسة (اللمس).

يرى هذا الرأي. ذلك أنه لا أحد منهم يجهل أنه لو اضطر الإنسان إلى تعقيد الرامز ماديًا ليناسب تعقيد المرموز معنويًا لفقد الترميز وظيفته الرئيسية. سر الوظيفة اللسانية هي أن يكون اسم واحد قادرًا على تسمية مئات المسميات وعبارة رياضية واحدة قادرة على التعبير عن مئات العناصر المعقدة في الظاهرات التي تصاغ بها. والمعلوم أن المعاني التي يؤول إليها التحليل الفلسفي هي دائمًا معانٍ ليس تعقيدها المدلولي إلّا نتيجة فقرها الدالي، ومن ثم فساد تشكيله. فكل معاني الفكر الفلسفي التي تبدو في عبارتها معقدة لا تعدو أن تكون من جنس التسمية التي لا يحترم صاحبها فيها النسبة المعقولة بين الدال والمدلول.

فعندما يريد هيغل أن يقول كل شيء بثلاث دوال تتكرر بلا نهاية مع تنويع بالتقديم والتأخير والتكرار لا يمكن أن ننتظر عمقًا مضمونيًا رغم التعقيد الشكلي الظاهر. يكفي لتفهم الأمر أن تفرض شخصًا أراد أن يسمي كل الحافلات في مدينة كبرى مثل كوالالمبور باستعمال حرفين أو رقمين دون تحديد قواعد التأليف. وتذكر التعقيد المخادع الحاصل عند المرور من القاعدة العشرية إلى القاعدة الثنائية في كتابة الأعداد. فهو سيضطر إلى تكرار الحرفين مع تغيير الترتيب. وعندئذٍ سيكون التعقيد مجرد إيهام بالعمق ناتج عن فقر اللغة الاصطلاحية المستعملة، وليس لغنى المضمون المقول[1].

(1) ولعل هذا هو الفرق الأساسي بين عمل العقل الإنساني وعمل الآلة. فالحاسب الإلكتروني يمكن أن يجد في قاعدة الحساب الثنائية مثلًا أداة فعالة في علمياته بمقتضى اعتماده على تكرار العمليات البسيطة بسرعة =

= كبيرة ما يغنيه عن العمليات المعقدة التي يتمكن العقل بفضلها من الاستغناء عن التكرار البليد لعمل الآلة، استعاضة عن التعقيد الكيفي التكرار والتنويع بالعلامات الكمية. الآلة تستطيع مثلًا أن تكتفي بالجمع والطرح اللذين يغنيانها عن الضرب والقسمة اقتصارًا على مثال بسيط من الحساب. لكن العقل الإنساني بفضل الضرب والقسمة يتخلص من تكرار الجمع والاستثناء. وقس على ذلك كل العمليات العقلية الأكثر تعقيدًا. وذلك هو في الحقيقة جوهر النظرية العلمية التي تعود إلى آلة رمزية صناعتها هي علم الرياضيات أو علم إبداع الآلات الرمزية النظرية. وبفضل هذه الآلات يتمكن العقل من صياغة التعقيد الوجودي بالتبسيط الرمزي (القوانين) ليكون المدلول اللامتناهي (الظاهرات التي يجعلها العلم مادة للصياغة من خلال صياغة ما يفرضه قوانين لها) قابلًا للقول بالدال المتناهي: العبارات الرياضية عن القوانين. أما المنطق فهو علم هذه العملية المبدعة للأدوات الرمزية: علم الرياضيات عمل للأدوات الرمزية النظرية والمنطق علم هذه العملية المبدعة. وكنا قد بينا التوازي بين علاقة المنطق (علم العلم المبدع للأدوات الرمزية النظرية) بالرياضيات (العلم المبدع للأدوات الرمزية النظرية) وعلاقة التاريخ (علم العمل المبدع للأدوات الرمزية العملية) بالسياسات (العمل المبدع للأدوات الرمزية العلمية): **الرياضيات تصنع الأدوات الرمزية النظرية والسياسيات تصنع الأدوات الرمزية العملية والمنطق يعلم عملية صنع الأدوات الرمزية النظرية والتاريخ يعلم عملية صنع الأدوات الرمزية العملية.**

والإبداع الفني عامة والأدبي خاصة هو أصل جميع هذه الإبداعات لأنه لا يقتصر على إبداع أدوات نظرية أو عملية، بل هو الرحم الذي يبدعها في شكله الرمزي العام من حيث هو سيمائية عامة هي الحياة نفسها في قيامها المخيالي والمراسي. والحياة بمعناها العضوي هي التي تحاكي الحياة بهذا المعنى السيمائي الشامل، والنسبة المعكوسة لا توجد إلّا عند الأمم التي انحط فيها الإبداع الفني عامة والأدبي خاصة (كما هو =

= شأن المسلمين الآن المسلمين الذين باتوا لا يفهمون كيف يمكن للقرآن والحديث أن يكونا رحمًا للحضارة)، بحسب ما سنشرح في هامش لاحق. فمن دون أدب الخيال العلمي (إبداعًا ونقدًا ومادة قدرات الإنسان المستمدة من الممكن النظري من غير شروط تحديد المكان بحسب المنهج العلمي) الملامس للعلم الخيالي لا يمكن صنع الأدوات الرمزية النظرية ومن دون أدب الخيال العملي (إبداعًا ونقدًا ومادته قدرات الإنسان المستمدة من الممكن العلمي من غير محددات الواقع العملي) الملامس للعمل الخيالي لا يمكن صنع الأدوات المرمزية العملية. وذلكما هما جنسا الإبداع الأدبي الرئيسيان من حيث هما القيام الرمزي لرحم النظر والعمل. ومن دون هاتين الملامستين لا يزول الإبداع فحسب، بل تزول الحياة الحرة فتكون الأمة عندئذ أمة ميتة تحيا بالأجهزة الصناعية التي هي المحاكاة إما لماضيها أو لماضي غيرها الماضيين اللذين يتحولان إلى شبيهين من المثال الأعلى فيكونان قاتلين.
وكل نص يجتمع فيه البعدان اللذان يقومان بوظيفة الرحم المنتج للنصين النظري والعملي ببعدي كل منهما يعد نصًا مؤسسًا للحضارة. وأرقى هذه النصوص المؤسسة في الحضارة الإسلامية هو القرآن الكريم لأنه يضيف إلى كل تلك الأبعاد البعد النقدي للنصوص المؤسسة السابقة بمعياري التصديق والهيمنة (بالقياس إلى تقويم الماضي) وبمعيار التواصي بالحق والتواصي بالصبر) (بالقياس إلى تحديد المستقبل. لذلك فهو ينتهي إلى ختم هذا النوع من النصوص المؤسسة فيجاوزها إلى ضرب جديد من التأسيس كان القرآن أول أمثلته، وكأنه يضمر أن البشر لم يعد بوسعهم أن يصدقوا هذا النوع من التأسيس والإعجاز الخارق. فهو لا ينتسب إلى النصوص القديمة لكونه مؤلفًا من بعدين، أحدهما نظري ميتافيزيقي خالص (القرآن المكي) والثاني عملي ميتاتاريخي خالص (القرآن المدني)، يضيف الرسول إليهما شرحًا للأول في الحديث القدسي، وشرحًا للثاني في الحديث العادي لتكون أربعتها مناظير لصنع الحدث =

ما كان للإنسان أن يستطيع التعبير لو لم يستطع تبسيط الرامز قدر الإمكان تبسيطًا يحافظ على نسبة معينة بين حدود الدال المتناهية وحدود المدلول اللامتناهية حتى يؤدي الترميز وظيفته التي من دونها ليس للعقل حول ولا قوة. ولعل أهم تبسيطين معلومين هما التبسيطان اللذان يعود إليهما سر قوة اللغة البشرية.

1 ـ فالتبسيط الصرفي نقل العقل الإنساني بفضله الصوت من الاتصال إلى الانفصال فميز فيه عددًا قليلًا من الأصوات يؤلف بها كلماته مع النسبة المحررة من العيب الذي أشرنا إليه في اختيار القاعدة في العدد. ويكاد البحث الأنثروبولوجي يثبت أن هذه النسبة متقاربة في اللغات البشرية. فهي بين العشرين والثلاثين صوتًا. وللعربية 28 صوتًا ما يجعلها تؤلف عددًا أكبر من الكلمات أحصاها نسقيًا صاحب العين. ولولا هذا التبسيط الصرفي لامتنع الكلام فضلًا عن الكتابة.

= التاريخي نفسه وفهمه بحيث يكون الوجود التاريخي رمزية عامة، وكأنه نص بؤرة لهذه النصوص في الوقت نفسه الذي يكون فيه مادة لها بوصفها النصوص الشارحة لأسس حضارة جديدة في صلة تجاوزية للصراعين البدائيين: صراع تأسيس الحضارة على أسطورة الخطيئة أو التحريف الذي يحصر فيه «التاريخي - الطبيعي» من الوجود الإنساني (الحضارة اليهودية المسيحية) وصراع تأسيس الحضارة على أسطورة الحرب بين الآلهة أو الجاهلية التي يحصر فيها «ما بعد التاريخي - ما بعد الطبيعي» منه (الحضارة اليونانية اللاتينية). ويكون التجاوز بوضع دين الفطرة بديلًا من المقابلة بين الدين المنزل والدين الطبيعي وختم الأديان ينهي الأسطورتين لكيلا يبقي إلّا على وحدة التاريخ بمتعالياته الغائية (الدين) ومحايثاته الأداتية (السياسة).

2 ـ والتبسيط النحوي نقل العقل الإنساني بفضله ضروب التأليف بين الكلمات الناتجة من التبسيط الصوتي من اللامتناهي إلى التناهي، لأن قواعد تأليف الكلام قابلة للحصر، وبذلك يصبح الإنسان قادرًا على الاحتكام إلى معايير وقواعد مشتركة تفصل بين الفهوم الممكنة بحسب قواعد التأليف.

وكل النظريات العلمية لغات موالية لهذه اللغة الطبيعية تعمل بهاتين الآليتين نفسيهما لوضع لغات صناعية تخص ممارسة معينة وبتعريفات صريحة: **فهي تضع حدودًا متناهية تؤدي وظيفة الأبجدية وقواعد متناهية تؤدي وظيفة الصرف لتحديد الحدود المتناهية، وتؤدي وظيفة النحو للتأليف بين تلك الحدود تأليفًا مفتوحًا لصياغة مادة معينة مع إبقاء الآليتين قابلتين للمراجعة الدائمة.** وإذًا فالإنسان لم يكتشف طريقة أخرى لتحديد طبيعة العلاقة بين الدال (**بعض الظاهرات الطبيعية يحولها إلى روامز**) والمدلول (**بعضها الآخر يحوله إلى مرموزات بما فيها الروامز عندما يجعلها موضوع معرفة تعبيرًا عنها بها**).

لذلك فإن المنعرج اللساني قد يبرر سلوك اللاجئين إلى هذه الظاهرة، لكنه لا يمكن أن يعللها. فهذا المنعرج لم يحتج إليه إلّا من كان يتصور العقل قابلًا للعمل بالمدلولات الذهنية دون «**أجسادها أو تعييناتها**» الدالية التي هي اللسان الطبيعي المعدل بعض التعديل في حالة الفكر النظري البدائي عند فلاسفة الوعي، سواء كانوا من القائلين بتقدم النظرية على «**عالم الحياة**» «**Die Lebenswelt**» أو بتأخرها من الذين يتناسون أن نسبة هذا العالم العامي إلى عالم الفكر النظري هي عينها نسبة عالم الفلك العامي إلى عالم الفلك العلمي. وهم يتصورون

الفكر العلمي مستندًا إلى موقف وجودي جنيس الموقف العامي[1]، أو ما يسميه هوسرل الموقف الطبيعي قبالة الموقف الفلسفي الرافع للحكم: **الفلك العامي من عالم الحياة، لكنه من أوهام هذا العالم، وليس من حقائقه التي لا يدركها العلم إلّا لأنه يبدأ بوضع دعوى وجود الأشياء العامية بين قوسين، فلا يبقى إلّا على الوجود الفرضي لما يسعى العلم إلى معرفته**

(1) من الحيف الظن بأن العلم يقف من الأشياء موقفًا طبيعيًا فلا يرفع الحكم حول دعوى الوجود عند الأشياء التي يمكن أن تكون مادة للإدراك عامة وللإدراك العلمي خاصة. فالعلم لا يسلم موضوعاته إلّا على سبيل الفرض وبوصفها تأويلات مؤقتة لحدود النظرية وقواعد التأليف بينها. وهو لا يهتم إلّا بطلب مقومات الوصول إلى تأويلات نظرية تساعد على تحقيق غايات عملية تقنية وخلقية. والفرق الوحيد بين الموقف العلمي والمواقف الذي ينسبه هوسرل إلى الفلسفة هو أن العلم يهتم بمقومات الوصول إلى المعلوم بنوعيها: 1- **المقومات** التي تصل عملية العلم بالمعلوم أعني المنهج؛ 2- **المقومات** التي تصل عملية الوصول إلى المعلوم بفاعل العلم فردًا وجماعة. ويمكن أن نطلق على هذا النوع الثاني اسم الطريقة بمعنى قريب من المعنى الصوفي من حيث الدلالة على أحوال الذات التي تعلم لكنه بعيد من حيث إن هذه الذات ذات تاريخية معينة فردية وجماعية. فليس في ذلك شيء من معنى الذات عند المتصوفة أو عند فلاسفة الذات المتعالية التي يتصورونها فوق التاريخ مؤثرة فيه من خارجه اللهم إلّا إذا عدنا إلى مفهوم شبيه بمفهوم الإله في الفلسفة القديمة والوسيطة. إنما فاعل العلم هو جماعة معينة من العلماء في لحظة معينة من التاريخ عامة ومن تاريخ ذلك الفن خاصة. فإذا علمنا ذلك استغنينا عن أسطورة الذات المتعالية، إذ حتى لو سلمنا بها، فإننا لا ندري هي ذات من أو طبيعة نسبتها إلى زيد أو عمرو ما هي؟ ولا يمكن أن تتواصل الذوات العينية معها ولا في ما بينها وبين الذات المتعالية المزعومة.

دون تحديد آخر. فيكون العلم مشروطًا بالوضع الفرضي لموضوع متعالٍ وضع الفينومينولوجيا لذات متعالية.

وبدل أن ينقل موقف رفع الحكم الفكر الفلسفي إلى موضع يجعله أقدر على فهم طبائع الأشياء وعلمها، حتى لو أبقى على عدم حسم دعواها أنها موجودة بات هذا الموقف مقصورًا على معانٍ عامية مصدرها الحياة الغفل واللغة الطبيعية مهما ارتقى العمران الذي تنتسبان إليه، وهما تصوران يبدوان قد استثنيا من قوسي الرفع «**الأيبوكي**» أو الوهم العجيب الذي يتصور تكوينية التصورات هي نفسها تكوينية ما نحاول أن نشير إليه بها[1].

(1) وأهم أفكار ابن تيمية الثورية تمثلت في القول إن التصورات نفسها مدلولات وضعية، وإنها من جنس الدوال أو الرموز التي تقال بها تلك المدلولات أيًا كانت طبيعتها (لسانية أو رسمية أو كل أشكال التعبير الفني الجمالي). فقد كان أرسطو يتصور الكتابة واللغة وضعيتين، ويعتبر ما تفيده الكتابة واللغة معاني كلية في الذهن تعبّر عن حقائق الأشياء، وليست أوضاعًا بشرية. والفلسفة الحديثة لم تغير من الأمر كثيرًا على الرغم من أنها باتت تتصور التصورات أفعال العقل، أعني عكس ما يقول به أرسطو ونظير ما يقول به ابن تيمية بشرط نفي كليتها عنده. لكنها في الحقيقة لا هذا ولا ذاك، بل هي مخترعات رمزية ككل المخترعات الرمزية التي نحاول التعبير بها عنها، وإن كانت من مادة أقل كثافة: فما يوجد في مداركنا على هيئة الوجود الخارجي قبالتنا ونسميه مراجع تصوراتنا، وما يوجد فيها على هيئة الوجود الداخلي ونسميه تصوراتنا، كلاهما رموز لأمور رامزة فينا ومرموزة خارجنا، وتصوراتنا لا تتصور نفسها مستنفذة لها، بل هي تسعى إلى أن تحقق التطابق بينها مرموزة أو مدلولًا وبين ذاتها رامزة أو دالًا بوصفها ما حصل في أنفسنا بالتربية التي تجعلنا نرث هذه المعاني التقريبية للتواصل فيما بيننا مع العلم بأن تواصلنا غير تام.

أما التأليف النحتي بالتمطيط، التأليف الذي يحاكيه البعض لترجمة النصوص الألمانية فهو عندي اجتهاد غير ضروري، ولعله من علامات عدم إدراك أن هذه الآلية ناتجة من تخلف اللغة المنقول عنها من حيث النسبة الاقتصادية بين الدال والمدلول، وليس من علامات تقدمها[1]. وهذا أمر اللغة العربية المنقول إليها غنية عنه بضروب الصيغ والتأليف التقييدي المؤدية للوظائف التي يؤديها التركيب النحتي بالتمطيط. فهذا التركيب يرجع إلى علتين:

1- بقية بدائية في اللغة الألمانية تُلجئها إلى التأليف النحتي في غياب الثراء الاشتقاقي.

2- ووهم حاجة التأليف النحوي لفعل الوجود موجودًا أو مقدرًا في كل تركيب قضوي.

ورغم أننا لا نتصور فريق المجلة ممن تفوته هذه المعاني، فإننا سنناقش المسألتين نقاشًا دقيقًا لعل ذلك يفتح أبوابًا جديدة

(1) في إحدى ملاحظاته الذكية قال ماكس هرتون (تمهيدًا للمعجم الفلسفي الصوفي الذي ألحقه بكتابه حول الفلسفة العربية الإسلامية) إن اللغة العربية لغة بسيطة جدًّا يمكن للمرء أن يتعلمها في نصف سنة لولا «ميوعة» دلالة مفرداتها التي لا تكاد تتناهى. وطبعًا يقول ذلك بالقياس إلى الألمانية وإلى لغتي الفلسفة القديمتين. ونحن لن نجادل في ملاحظاته. فاللغة العربية بسيطة فعلًا لتميزها بمطواعية عجيبة تجعلها قادرة على قول كل شيء بيسر. أما قول الأشياء بعسر فهو أمر لا تخلو منه لغة لأن جميع اللغات قادرة على قول ما يريد المرء أن يقوله إذا كان فاهمًا للمقصود ومتمكنًا من أساليب اللغة أساليبها المتقدمة على محاولته.

في نظرية الترجمة الفلسفية من اللغات التي تعتمد على مثل هذه الحاجة الترجمة منها إلى العربية:

1- التأليف التمطيطي للأسماء «Hyphenation» الناتج من فضالة من ظاهرة نطقية مماثلة للكتابة التصويرية في المفردات التصورية أو عن دور الحروف في أداء الأفعال لدورها في اللغة الألمانية.

2- نتائج التأليف الوجودي للقضايا نسبة بين تصورين فما فوق أو علل الحاجة إلى فعل الوجود في الحمل (التصديقات) وفي التسمية (التصورات).

النحت التمطيطي: إن نحت الكلمات بالتأليف التمطيطي للمعاني البسيطة هو فضالة بدائية في اللغة الألمانية فضالة تتضمن ظاهرة نطقية تشبه الإفادة التصويرية في الكتابة البدائية. فنسبة اللغات التي تستعمل هذا النوع من التأليف إلى اللغات الغنية عنه تقبل التشبيه بنسبة الكتابة التصويرية (**مثل بعض مراحل اللغة المصرية القديمة**) إلى الكتابة الألفبائية من حيث النسبة بين الدال والمدلول والوظيفية التبليغية، حتى وإن لم ننفِ أهمية الظاهرة من حيث الوظيفة الشعرية لدور التناظر بين الدال والمدلول في اللغات البدائية، رغم ما قد يقابلها الحد من إمكانات الإيحاء في اللغات التي لا تعمل بهذا التناظر[1].

(1) علمًا وأن اللغات الغنية عن النحت التمطيطي هي التي اكتشف أصحابها الكتابة الألفبائية، كما أثبتنا في كتاب (الشعر المطلق). ذلك أن عدم تأليف الدال المركب من الدوال البسيطة الدالة على المعاني التي يتألف منها المدلول هو السر في الثورة الألفبائية بسبب امتناع الكتابة التصويرية =

= في لغات من هذا الجنس. فالتأليف منها المدلول تأليف للاسم والدال من الأصوات لا تأليف المسمى والمدلول من الصور جعل كل دال رسم للمدلول في الكتابة التصويرية المتقدمة دالًا على الحرف الأول من اسمه وليس دالًا على المسمى من المدلول فصارت الكتابة الرسمية لا تدل على عناصر المدلول (أبعاض المعنى التي يتألف منها المدلول)، بل على عناصر الدال (الأصوات التي يتألف منها الدال). وتعد هذه النقلة أكبر ثورة في تاريخ اكتشاف العقل البشري للتبسيط الرمزي. صار الرسم الكتابي دالًا على أصوات التبسيط الصرفي للدال الصوتي بدل أن يكون دالًا على المعاني البسيطة التي يتألف منها المدلول. ويمكن فهم هذا الفرق بمجرد مقارنة الكتابة الصينية التي تتألف من حروف بعدد المعاني البسيطة التي يعمل بها العقل الصيني بأي كتابة ألفبائية تتألف من الأصوات البسيطة التي تعمل بها كل لغة (مع حركاتها طبعًا وبشرط مراعاة الفروق بين الأصوات المنتخبة بحسب اللغات لغة لغة)، وانطلاقًا من مثل هذا التحليل تمكن ابن سينا في كتاب (الحروف) من وضع نظرية الفونامات وضعًا صريحًا ليميز بين الصوت المنطوق فعلًا والحرف الدال، آخذًا معنى الحرفية من الحرف بمعنى الحد الذي تتمايز به الحروف المفيدة في الدلالة الصوتية التي تستند إليها لغة من اللغات.

وحتى لا يغتر مغتر فيتصور أننا نبالغ من أهمية الثورات في مستوى الدال توكيدًا على الحوامل المادية للمعاني العقلية لنتحرر من وهم فلسفة المعرفة والعلم المبنية على الوعي تجريبيًا كان أو متعاليًا يكفي أن ننبه إلى أن كل التركيز حول الفصل بين الوصف النويوتيكي (وصف أفعال العقل) والوصف النويوميتيكي (وصف موضوعات مقصود الأفعال) قد يعود إلى المقابلة اللسانية المنطقية البسيطة بين تحليل القضايا وتصنيفها (التحليل النويماتيكي أو مقصودات أفعال العناية: المعاني) وتحليل المواقف القضوية وتصنيفها (التحليل النويتيكي/ تحليل أفعال العناية) التي لم يهتم بها المنطق بعد في عصر هوسرل.

والدافع إلى هذه الظاهرة هو الزعم بأن الرامز محتاج إلى التوازي مع المرموز حتى يحقق وظيفة الرمز. والمعلوم أن كل اللغات تتضمن درجات مختلفة من أصناف النحت التي تقبل الحصر في خمسة. فالنحت ينقسم إلى خمسة أنواع: **نوعان تامان، ونوعان ناقصان، ونوع وسط بين التام والناقص.**

فأما النوعان التامان فليس فيهما للنحو أو الصرف تأثير في العناصر التي تتألف منها الكلمة المنحوتة لأنهما يعتمدان على سوابق أو لواحق يؤدِّيان وظيفة نحوية أو صرفية تغير مادة الكلمة لتغيير معناها **(أما الحشايا فهي تنتسب إلى الضربين الناقصين من التأليف النحتي ووظائفها معجمية خالصة): أي إن العناصر المنحوتة فقدت تمايزها، فصارت الحصيلة كلمة واحدة بحق.** لكن وظائفهما الدلالية تبقى مع ذلك عامة لأننا نجدها في كل الكلمات التي تلحق بها تلك السوابق واللواحق. وأحد النوعين هو النحت الذي تكون فيه السوابق أو اللواحق ثابتة فلا تنفصل عن الكلمة خلال تصريفها. وذلك هو أتم أنواع النحت. والنوع الآخر هو النحت الذي يمكن للسوابق واللواحق أن تنفصل عند تصريف الكلمة كما في جلِّ الأفعال الألمانية التي لها هذا النوع من التأليف.

وأما **النوعان الناقصان** فيتعلقان بنحت كلمات ليست بذات وظائف دلالية نحوية أو صرفية عامة، كما هو الشأن في النوعين السابقين، بل لها دلالات معجمية. وأحد النوعين هو التأليف المحافظ على إعراب الكلمات التي تتألف منها الكلمة المنحوتة، رغم كونها في وحدة الكلمة الناتجة من عملية النحت وإعرابها هي بدورها بحسب جنس آخر عناصرها.

أما النوع الآخر فهو التأليف بالنحت المطي المحافظ على انفصال العناصر التي تتألف منها الكلمة كما يقتضي ذلك بقاء المطات بينها.

وأما **النوع الوسط** فهو نحت من مكونات عنصرية تكون ألفاظًا تامة أو أجزاء ألفاظ صارت مبنية فلا تجد فيها مثلًا علامات الوظيفة النحوية في صلب الكلمة، كما هو الشأن في بعض المنحوتات الألمانية.

وإذا كانت الألمانية تتضمن هذه الأنواع الخمسة فليس ذلك دالًا إلّا على كونها لا تزال لغة في مراحل التطور الأولى التي تفسر بدائية آليات التسمية فيها. فتطور اللغات يشبه تطور الأنواع الحية بعوامل داخلية وبعوامل خارجية لتحقيق أمرين يبدوان متقابلين: **تزايد الفاعلية مع الاقتصاد في الوسائل**. لذلك فالعربية التي هي أكثر تطورًا بهذا المعنى قد استعاضت عن الكثير من ضروب التأليف النحتي بالاشتقاق[1]، ولم تحافظ إلّا

(1) الاشتقاق أقل كلفة (اقتصاد) لأنه يستعمل مادة واحدة وأكثر فاعلية لأنه يتصرف في الصيغ ليبني الفروق المعنوية على الفروق الصورية التي يضفيها على تلك المادة علمًا، وأن المادة يغلب عليها الدلالة المعجمية الأصلية والصورة يغلب عليها الدلالة الإضافية للدلالة المعجمية، وتلك هي وظيفة الصرف الذي يذهب أحيانًا إلى تغيير الدلالة المعجمية الأصلية والنحو الذي يضيف الدلالات الوظيفية. وينبغي هنا أن نشير إلى أمر أساسي لعل النحاة القدامى (ولا فائدة من الكلام عن المحدثين لأنه قل أن نجد من يستحق منهم هذا الوصف، لأن أغلبهم مترجمون لنظريات لم يستوعبوها، فأضروا بدل أن يفيدوا بكلامهم السخيف عن تبسط النحو العربي وكأنه يوجد نحو أبسط من النحو العربي، اللهم إلّا إذا أردنا للحكام الصم أن =

= يتكلموا كما يريدون وأن نصنع لهم نحوًا على حسب عيهم. ومن ثم فآخر النحاة العرب هو ابن هشام صاحب أول ثورة نحوية حقيقية عندما حاول الربط بين دور الحروف وإعراب الجمل بالمعنى النحوي والمنطقي في (**مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**) الذي خصصه لهذين الموضوعين، وقد أشار ابن خلدون لهذا العالم بإكبار لا مثيل له وهو من القرن نفسه) لم ينتبهوا إليه. فهم يميزون بين الطبيعة والوظيفة بالنسبة إلى الأسماء (الاسم طبيعة والفاعل مثلًا وظيفة)، لكنهم لم يفعلوا بالنسبة إلى الأفعال والحروف والطبيعتين الأصلين اللتين لم يهتم بهما الاهتمام اللازم، عنيت اسم الفعل واسم الصوت اللذين هما أصل كل الطبائع اللسانية، كما بينا في كتاب (**الشعر المطلق**)، والأول يصل اللسان الطبيعي بالموسيقى، والثاني يصله بالرسم فلا تبقى اللغة (التي هي نظام رموز خاص بالحضارات حضارة حضارة) في قطيعة مع أنظمة الرموز الكونية التي تمكن من التواصل بين البشر عامة بصرف النظر عن الفروق الحضارية، بل ومع كل الموجودات.

تُرى لِمَ لم يرَ النحاة أن للفعل والحرف وظائف مختلفة مثل الاسم؟ العذر الوحيد هو تغير علامات الإعراب بحسب تغير الوظائف في الاسم، وهو ما لا يتوفر في الفعل والحرف رغم قيسهم المضارع على الاسم لهذا الوجه. وطبعًا فهذا المعيار المادي لتحديد الوظائف معيار لا غبار عليه. ولكن ألا يمكن اعتبار التغير الصرفي إيجابًا (الزيادة) وسلبًا (الحذف) في مواد الأفعال أيضًا من علامات الوظائف في الفعل قياسًا على علامات الإعراب التي هي زيادات أيضًا، سواء بالإيجاب (زيادة حروف) أو بالسلب (حذف حروف)؟ والبداية هي التساؤل عن المقابلة بين اللزوم والتعدية. أليس هذا المعيار معيارًا سطحيًا لحصر فاعلية الفعل في وجود مفعول به وكأن فاعلية الفعل تزول بزوال المفعول به المختلف عن الفاعل نفسه مثلًا. لماذا لا تعد فاعلية الفعل التي هي جوهرة طبيعته وضروب الفاعلية وظائفه؟ فتكون الوظيفة الدنيا فاعلية الفعل في ذات الفاعل نفسه: =

على النوع الأول من النحت التام والنوع الوسط الذي غالبًا ما يكون فيها بالصيغة الرباعية المؤلفة من حروف منتخبة، بدلًا من الكلمات التي تتألف منها العبارات التقييدية المسمية لشيء ما: **كأن نسمي مجلة الدراسات الفلسفية العربية «مدفع» نحتًا من**

= مثل نما ونام ونهض... إلخ. وتقبل التصنيف إلى نوعين على الأقل: لأن أبيض غير نما. ثم فاعلية الفعل في غير الفاعل من دون تفاعل، وهذه أصنافه بدرجات المفعول به أول وثانٍ وثالث... إلخ، مثل ضرب وأعطى. ثم فاعلية الفعل في غير الفاعل بتفاعل: ضارب وتضارب. وفاعلية الفعل بتأثير من غير الفاعل: المطاوعة... إلخ، وللمطاوعة درجات بحسب درجة تعدي الفعل الذي تتم مطاوعته كسر ثلاثي وانكسر وكسر رباعي وتكسر. هذه وظائف مختلفة لا يصحبها تغيير في علامات الإعراب إلّا في الظاهر عند حصره في إعراب الكلمات. لكن إذا تابعنا ابن هشام وربطنا بين الحروف وإعراب الجمل في صلتهما بهذه الظاهرة، فسنفهم أن وظائف الفعل مؤثرة في المستوى الأرقى من الإعراب الذي يكمل الكلام بالمقدرات النحوية والمنطقية (منطق حساب القضايا له صلة بالحروف الرابطة بين الجمل مثل إما ولو وإذا... إلخ).

لن نطيل في بحث الظاهرة حتى نتجنب الاستطراد. لكننا سنخصص دراسة للظاهرة حتى نبين أن أفعال القول كلها تقبل التحليل من هذا المنطلق. يكفي أن نضيف ملاحظة واحدة حول وظائف الحرف. فالحرف الذي يدخل على الاسم والفعل (عند الأفراد) غير الحرف الذي يدخل على الجمل أو الذي يكفي دخوله ليقتضي جملة كحروف الشرط. وتلك هي الوظائف التي تشترك فيها طبيعة الحرف وهي وظائف تؤثر في الإعراب. لذلك فلا بد من تحديد وظائف الحروف والأفعال وأسماء الأفعال وأسماء الأصوات، كما نحدد وظائف الاسم حتى يكتمل التحليل ونكتشف القوانين العامة للمؤثرات في تصوير الدال بحسب القصد من التعبير على المدلول.

الحروف الأولى للتقييد الاسمي الناتج من الكلمات مجلة ودراسات وفلسفية وعربية مع قصد دلالة الكلمة عند المتكلمين تحرزًا من دلالتها في الحروب، أعني اعتراض أو حجة مناقضة. فأهم قاعدة في هذا النوع من النحت هي صوغه على شكل الفعل الرباعي مع الحفاظ على الذائقة العربية في النطق والدلالة: مثل حمدل وبسمل عبشم وعبدل وسامر التي منها سامراء... إلخ).

ومثلما أن اكتشاف الكتابة الألفبائية جاء بفضل إدراك الإنسان ضرورة الاستغناء عن التماثل الرسمي بين الرامز والمرموز التماثل الذي حاولت الكتابة التصويرية احترامه، فإن اكتشاف التسمية المركبة من غير اللجوء إلى النحت يمكن فهمه بالتعليل نفسه. فاللغات السامية عامة، والعربية خاصة، في غنى عن شكلي التأليف النحتي الناقصين، وخاصة النحت بالمطات في العبارة النطقية. فهي غنية عن النحت الناقص الذي هو تقطيع وسيط بين التأليف الصرفي والتأليف النحوي كما هو الشأن في اللسان الألماني المحتاج إليه ما يعلل حاجته إلى التأليف النحتي المحافظ على الوظائف داخل المؤلفات رغم وحدتها اللفظية: **التأليف النحتي بالمطات الواصلة بين أسماء العناصر لتكوين اسم المؤلف لا يعمل إلّا في مستويات التنظير البدائية لأنه نطق تصويري يجعل اسم المسمى مؤلفًا من أسماء عناصره، كما تجعل الكتابة التصويرية صورة المكتوب مؤلفة من صور عناصره.**

النحت برابطة الوجود: والنحت الوجودي في ظاهره ضربان:

فضربه الأول: هو الناتج من دور فعل الوجود في التأليف القضوي في جل اللغات الأوروبية.

وضربه الثاني: ينتج من دور الحروف المتعدية للأفعال تعدية تغير معانيها، فتجعلها أفعالًا أخرى بحيث يصبح الحرف هو الحامل الحقيقي لمعنى الفعل.

وهذان الضربان يغلبان على الألمانية والإنجليزية. لكن ضربي التأليف الوجودي كلاهما يقبل الإرجاع إلى الآخر: **ما يعني أن فعل الوجود هو في الحقيقة حرف أو العكس، أي إن الحروف هي معاني فعل الوجود مأخوذة منفصلة**[1]. فكيف يمكن أن نفهم هذه الظاهرة التأليفية للأسماء من منطلق الحاجة إلى فعل الوجود أساسًا للحدثية الفعلية مصحوبًا بالحرف أساسًا لمعنى الحدث، سواء كان حرفًا مصحوبًا بالمتعدى إليه **(الكون في العالم)** أو غير مصحوب به **(الكون مع)**. فعندما نقول **«الكون - مع»** نصنع معنى مؤلفًا من حدث فعلي مجرد يمثله **«كون»** ومعنى معين يعين ذلك الحدث هو **«مع»**. وهي كيفية تعبيرية يمكن أن يلجأ إليه الألماني لأنها حله الوحيد في لغة لا تزال فيها فضالة التعبير التصويري ككل اللغات التي تستند إلى التأليف القضوي بفعل الوجود، ويكاد تحديد معنى هذا الفعل العام يكون مقصورًا على التحديد بالحروف المصاحبة له حتى يتعين المقصود: **«مع» هي التي تعين «كان»**.

---

(1) وهذه فرضية جديدة سنحاول تجريبها العقلي بامتحان كل نتائجها وشروطها حتى نختبر مدى أدائها لوظيفة تفسير الظاهرة. وذلك هو القصد من النظرية التفسيرية في العلم الذي هو نسبي بالطبع.

لكن العربية غنية عن ذلك إلّا إذا كان قصد المترجم تفسير كيفية التعبير الألماني، لا نقل قصد التعبير الألماني الذي يفترض أن يقال بكيفية التعبير عن القصد نفسه، أو ما يقبل منه النقل بكيفية التعبير العربية. فالعربي يكفيه أن نترجم له «**زاين مت**» بـ «**المعية**» لأن العربية مستغنية عن فعل الوجود في البناء القضوي، ومن ثم فلا شيء يُلجئ العربي إلى التعبير عنه بـ«**الكون ـ مع**». وطبعًا فتعيين المعية بتحديد من تكون معه المعية وتخصيصها بالمعية في المجتمع الإنساني هما أمران يحددهما السياق ونسق القول، لا تأليف الكلمة «**زاين مت**» أو «**الكون ـ مع**». أما معنى الحدث من الفعل فهو ملازم للمصدر في العربية، بل ولكل المشتقات منه[1].

(1) ولهذه العلة اعتبرنا الزيادة والنقصان في الاشتقاق دالة على وظائف الفعل مثلما أن علامات الإعراب زيادة ونقصانًا دالة على وظائف الاسم. وتبقى الحدثية وعدمها فاصلًا بين الفعل والاسم حدين أقصيين للظاهرة اللسانية. وبينهما وسطان يجمعان خاصيتيهما بتقديم وتأخير، أعني اسم الفعل (وهو جنس من الألفاظ معلوم) وفعل الاسم (وهو جنس يسمى في المصطلح النحوي التقليدي اسم الصوت. ويستحق تسميتنا الجديدة لعلتين: أولًا لأن اسم الصوت مصدر فيه معنى الفعل الذي يتميز بكونه محاكاة صوتية للفعل ذاته، وثانيًا لأن هذه المحاكاة تسمي الظاهرة ليس بمعنى تسمية المصدر لحدث الفعل، بل بمعنى التسمية العادية. ومن ثم فهي لا تقتصر على الدلالة على الحدث متزامنًا: فالزقزقة ليست فقط مصدر زقزق، بل هي كذلك اسم الظاهرة بصرف النظر عن حدثها الزماني بخلاف دلالتها المصدرية).
ويعني ذلك أمرين: 1- الأول هو اعتبار الحرف أصل الكلام لتضمنه=

= خصائص الأجناس الأربعة الأخرى معًا. فالجنس الثالث في النحو التقليدي، أعني الحرف هو همزة الوصل بين هذه الأجناس الأربعة التي هي لبنات الكلام البشري. 2- والثاني أن الحرف مع ذلك ينقسم هو بدوره إلى أربعة أنواع بحسب غلبة خاصيات جنس من أجناس الكلام. فهو ينقسم إلى جنسين مضاعفين: جنس الحروف التي تصل بين الجمل لتختصر تأليف الجمل المركبة وجنس الحروف التي تضفي معنى جديدًا على جنس الفعل دون أداء وظيفة الوصل بين الجمل. فالحروف التي تربط بين الجمل تربط بينها إما ربطًا منطقيًا أو ربطًا بلاغيًّا (المنطق يتحرر من الربط البلاغي ليحافظ على المنطقي فقط برد حروف الربط إلى بعض العلاقات المنطقية مثل الوصل والفصل والشرط). والحروف التي تغير معنى الفعل تنقسم إلى ما يؤثر على البعد الحدثي من الفعل خاصة وتتقدم عليه في ترتيب الكلام (كحروف الجزم والنصب)، وإلى ما يؤثر على البعد المعنوي من الفعل وتتأخر عنه فيه (مثل تغيير معنى نزل على أو معنى حكم إلى حكم له وحكم عليه... إلخ). ومن هنا نفهم أهمية كتاب (مغني اللبيب) الذي بنى إعراب الجمل، التي درسها في الجزء الثاني، على نظرية الحروف التي درسها في الجزء الأول (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب) لابن هشام.

والسؤال الآن ينبغي أن يتعلق بطبيعة الحرف ووظيفته. فليس للحرف طبيعة محددة لجمعه بين وظائف الاسم والفعل بتقديم وتأخير. لذلك فهو بمجرد أن يتعين معناه يكون إما اسم فعل أو فعل اسم. وهو في الحقيقة قبل هذا التعين هما معًا. فما يربط بين الجمل من الحروف تتقدم فيه وظيفة الفعل على وظيفة الاسم، فيكون أقرب إلى جنس اسم الفعل: وتلك هي الحروف التي تربط بين الجملتين كالوصل والفصل واللزوم... إلخ، فالواو اسم فعل الوصل بين جملتين وأو اسم فعل الفصل بين جملتين وحرف الشرط اسم فعل علاقة اللزوم. وما يدخل على الأفعال سواء كان متقدمًا عليها أو متأخرًا فيتحدد بعكس الحالة السابقة. لذلك =

والمعلوم أن العربية لا تخلو من الاشتقاق من الأفعال المتعدية بالحرف، ولا حتى من استنباط بعض المعاني من بعض الأفعال بإضافة بعض الحروف. فـ «**نزل على**» غير «**نزل**» و«**دعا له**» غير «**دعا عليه**»، وهما غير **دعا**. لكن الحرف يبقى خانة خاوية تشير إلى مقدر سنحاول تحديده هنا. ليس الحرف هو المولد للفعل المستنبط، ولا هو مصدر المعنى الجديد في الفعل المستنبط منه. فمعنى الضيافة مثلًا ليس من حرف «على» الذي زيد على فعل «نزل»، بل مصدره معنى الفعل المطلق (**نزل نزولًا**) المضاف إلى المفعول به «**نزل نزول الضيف**» للتمييز. وقد يستغنى عن «**نزول الضيف**»، فينقلب المعنى إلى علة النزول «**نزل للضيافة**» أو إلى حال النازل «**نزل ضيفًا**». وكل هذه المعاني مقدرة في الحرف «**على**» الذي غيّر معنى «**نزل**».

ومع ذلك فالعرب تدخل الحروف في المشتقات، فتقول «**المقدور عليه**» و«**المختلف فيه**» و«**المسكوت عنه**»... إلخ. لكن

= فهو فعل اسم يدخل على الفعل ليغير حدثه في حالة التقدم على الفعل ويدخل عليه ليغير معناه في حالة التأخر عنه. وإذا كان جنسا الاسم والفعل يتجهان إلى موضوع الكلام أو إلى ذاته فإن جنسي اسم الفعل وفعل الاسم يتجهان إلى الكلام نفسه من حيث علاقته بهما. أما الحرف الجامع بين التوجهين فهو لا يمكن أن يحقق ذلك إلّا إذا كان متجهًا إلى أصلهما فيكون فعل الترميز الخالص الذي يصل بين الكلام بسيطة ومركبة وأصل الترميز العام، أعني الحرف بما هو إشارة صوتية لفعل الترميز في أبعاده الأربعة التي أشرنا إليها. لذلك فهو الرحم الذي تصدر عنه الأجناس الأخرى يرمز إلى ذلك دوره في تحديد معنى بسائط الأفعال ودوره في الربط بين الجمل دوراه اللذان درسهما ابن هشام كما أسلفنا.

العرب لا يمكن أن يصوغوا التسميات إلّا من فعل معين مع الحرف لأن فعل الوجود لا يتضمن معنى الفعل في الفعل، ولا كذلك الحرف المصاحب لاقتصار دوره على التعدية. فقصد العرب من «**مقدور عليه**» لو حاكينا كيفية التعبير الألمانية لصار «**كونه مقدورًا عليه**» الذي تكون فيه «**كونه**» كلمة مسهبة لا حاجة إليها إلّا عند العيي. لذلك فالمحاكاة هنا فساد أسلوبي وعجز عن الترجمة الحقيقية، بل وخيانة للمعنى في اللغة الهدف. فالعربي لا يقول «**أنا أكون قادرًا**»، بل هو يقول «**أنا قادر**»، فضلًا عن أنه لو استعمل كان، لصارت أنا إسهابًا لا يحتاج إليه إلّا العيي إذا لم يكن قصده نفي القدرة على غيره وحصرها في نفسه.

والعربي يقول «**كذا مقدور عليه**» ولا يقول «**كذا (يكون) مقدور(ًا) عليه**» إلّا إذا قصد الكلام عن المستقبل مؤكدًا قصد التبئير على زمن فعل القدرة وتقديمه على قصد الكينونة. فإذا قال أكون قادرًا أو يكون مقدورًا عليه كان قصده أن القدرة قد تجددت بعد أن لم تكن. وإذًا يحق لنا أن نسأل عن دلالة معنى الكون الذي لا يفيد هذا التجدد في قادرية القادر أو في مقدورية المقدور عليه ما هي؟ والمعلوم أن اسم الفاعل واسم المفعول مثله مثل المصدر لهما في العربية عندما يقالان مجردين عن «**كان**» دلالة مطلقة ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا، ومن ثم فكل إدراج لفعل الكينونة في الأسماء ينفي عنها كونها أحوالًا وجودية للمسمى بها ليركز على التجدد فيها.

ليست الترجمة نقلًا لكيفية التعبير حتى لو سلمنا بأن ذلك أمر ممكن، بل هي نقل لقصد التعبير من خلال المناظرة الممكنة بين كيفيات تعبيرية مختلفة بالضرورة بين اللغتين المنقول عنها

والمنقول إليها للحفاظ على المقاصد ما أمكن استنادًا إلى أن القول النظري الذي يقبل الترجمة ـ إذا كان نظريًّا بحق ـ مشترك بين البشر. فلماذا نجعل فعل الكون الذي تستغني عنه الجملة العربية ضروريًا في التأليف التقييدي كما هو الشأن في اللغات التي لا تستغني جملتها عنه؟.

أما مثال التأليف المطي ذي الشكل «**حرف التعدية + المفعول المتعدى إليه + فعل الوجود**» كما في «**إن دار فلت زاين**» «**In-der-Welt-Sein**» (**المفعول هنا ليس في وضع المفعول به، بل هو مفعول فيه بدليل علامة الجر التي أدخلت على «عالم» الذي هو مؤنث في اللسان الألماني، وهو يعني في الحقيقة العالم في مدلوله المدرسي، أعني كل المخلوقات أو كل الموجودات غير الخالق**) أي «**الكون - في - العالم**» فهو مبني على الزعم بأن للإنسان كونًا غير معين تشترك فيه كل فعالياته وانفعالاته المتحيزة في العالم أو المتأثرة بتحيزها فيه، أو أنها تشترك في صفة تقبل التسمية بـ «الكون في العالم» نسبة تتقدم على كل أكوانها فيه من حيث هي فعاليات أو انفعالات تقدم الشرط الترنسندنتالي على مشروطاته الحاصلة بمقتضى شرطه إياها.

وطبعًا فهذا مستحيل التصور إذا لم نفترض فعل الوجود مؤلفًا ذاتيًا يقوم ضمنيًا مقام أمر واحد في كل الأفعال بحيث يكون كل فعل مؤلفًا من فعل حقيقي هو «**كان**» وشبه فعل يؤدي وظيفة الحرف الذي يحدد نوع الكينونة: «**كان + فعل كذا له وظيفة الحرف المحدد لمعنى الكينونة المقصود**».. وذلك ما حاول بعض الفلاسفة العرب القدامى إفادته بتوحيد الجمل

الخبرية كلها تحت عنوان القضية الحملية التي وضعوا لها حرف الهوية كأن يقول: **زيد (موجود) مريضًا أو زيد (هو) مريض** بدل الجملة الاسمية والفعلية على حد سواء: **زيد مريض ومرض زيد**. وطبعًا فلو كان لمحاولاتهم هذه أساس فلسفي حقيقي لتساءلوا عما يمكن أن يؤدي هذه الوظيفة في أصناف الجمل الأخرى[1].

(1) عند الاقتصار على التبسيط المدرسي تنقسم الجمل من حيث الوظيفة الإفادية إلى نوعين خبرية (يصح فيها التصديق والتكذيب) وإنشائية (لا تقبل هذا المعيار بالقياس إلى موضوع الكلام، لكنها تقبله بالقياس إلى المتكلم فيكون آمرًا أو طالبًا أو متمنيًا بصدق أو بكذب). لكنها تنقسم من حيث الشكل النحوي إلى اسمية وفعلية. ولما كانت محاولات إيجاد ما يمكن أن يقابل فعل الوجود تشمل الشكلين النحويين عند حصرهما في النوع الخبري، بات من الواجب أن نبحث عن حلٍّ للنوع الثاني بشكلية النحويين كذلك تسليمًا بصحة القسمة واستيفائها للمقسوم. لكن القسمة ليست مستوفية للمجال المقسوم. فالشرطية ليست إنشائية ولا خبرية. وهي إذًا نوع ثالث فضلًا عن كونها جملة مؤلفة من جملتين، وليست جملة مؤلفة من مفردات، ومن ثم فأهم ما فيها هو الحرف، ما يعني أنها متقدمة على نوعي الجملة الآخرين اللذين يتقدم فيهما الاسم أو الفعل، على الرغم من أن جميع أصناف الإنشاء تكون إنشاء بحرف إما نصًا أو تقديرًا. ولعل الحل يكمن في تصور الشرطية أصلًا لكلا النوعين. فلا يكون الأصل الجملة المنفردة، بل النص الكامل المؤلف على الأقل من الشرط وجوابه. وعندئذٍ فينبغي أن نعتبر ما دون الشرطية من الجمل شرطيًا مجزوءًا يقتضي تقدير الضمير منه. فتكون الخبرية شرطية تحقق شرطها، فاستغنى المتكلم عن ذكره استغناءه عن ذكر مفروضات الكلام. وتكون الإنشائية شرطية لم يتحقق شرطها أو لن =

فإذا أضفنا إلى ذلك حاجة الفعال في اللغة الألمانية خاصة، وجل اللغات الأوروبية عامة إلى استمداد معانيها من

= يتحقق، فيستغني المتكلم عن ذكره للعلة نفسها. الأصل إذًا هو الشرطية غير المحددة بمعاني التحديد الموالية. ولها حدان غايتان في المثال هنا: الخبر المطلق (ويفترض العلم المطلق المستحيل على الإنسان أو العلم المطابق لنسق الضرورة الوجودية: من جنس اللوح المحفوظ أو العلم الإلهي)، والإنشاء المطلق (ويفترض العمل المستحيل على الإنسان أو العمل المطابق للحرية الإيجادية: من جنس كن الإلهية).
كما أن للشرطية وسطين إضافة إلى الحدين: الأول هو الوسط بين الشرطية المطلقة أو غير المحددة والخبر المطلق وذلك هو النظر العلمي الممكن للإنسان، والثاني هو الوسط بين الشرطية المطلقة أو جنس الخبر المطلق الذي ينتج الخطاب الفلسفي الجحودي وإطلاق العمل الخلقي ليكون من جنس الإنشاء المطلق الذي ينتج الخطاب الديني الجحودي.
والجمع بين الخطابين المقابلين لهما، أعني الفلسفي والديني الشهوديين (أعني المعبرين عن الحيرة والشك والسؤال الدائم من منطلق المقايسة بين العلم والعمل الممكنين للإنسان والمطلقين الممتنعين عليه) هو الإبداع الأدبي أو أسطرة الفلسفة والدين كما يتعين في أفضل ما عندنا من خلال كتاب (التوهم) للمحاسبي مغلبًا للخطاب الديني ما بعد التاريخي، وكتاب (ألف ليلة وليلة) مغلبًا للخطاب الفلسفي ما بعد الطبيعي. فالإبداع الأدبي هو الاختلاق الخيالي أو «الفكشن» التي يتمنى صانعها تحققها فيحيا ويعمل بحسبها لعلها تتحقق كما في كل الأساطير.
وسر إعجاز القرآن الشكلي سره الذي لا يشكك فيه إلّا الجاهل بهذه المعاني هو أنه يحتوي على هذه الأنواع الخمسة بفضل الحوار الجاري بين الله والإنسان حوارًا تحكمه المقابلة بين علم الإنسان وعمله وعلم الرحمن وعمله مقابلة بين علم الشهادة والعمل بحسبه وعلم الغيب والعمل بحسبه. =

الحروف، بات واضحًا أن الفعل بالمعنى التقليدي للكلمة يصبح عديم المعنى لأن القيام الوجودي نقل منه إلى «**كان**» المشروطة فيه، والدلالة العينية للقيام نقلت إلى الحرف فبات هو خانة خالية يمكن الاستغناء عنها في التأليفات المطية، فنركب «**إن** دار **فلت زاين**» مثلًا حيث نجد الحرف «**إن**» والمجرور المتعدي إليه به «**فلت**» وشرط فعل الوجود فيه «**زاين**» مع غياب كل أثر لفعل معين.

لكن هذا النوع من الوجود ما هو؟ ما هو مضمونه الفعلي أو الانفعالي؟ وما هي دلالة عدم تحدده في فعل أو انفعال معين؟ أليس هو نسبة عامة بين كل فعالياته وانفعالاته وكونه «**في**» حيز ما سمي هنا «**عالم**». فأي عالم هو المقصود؟ وأي ضرب من التحيز أو الظرفية التي تفيدها «**في**»[1]؟ بكلمة واحدة ما هي هذه النسبة إلى العالم؟ هل هي فعل الحيز في فعاليات الفاعل وانفعالاته، أم هي وعي الفاعل بهذا الفعل والانفعال، أم هي كلاهما أو لا واحدة منهما فتكون شيئًا آخر؟ كل مراحل الفكر الهايدغري ليست إلّا أجوبة متوالية عن هذا السؤال. فهي إما **Die Lichtung** بكل

(1) لست بحاجة إلى التذكير بأن السؤال عن دلالات «في» ليس بالأمر الجديد. ذلك أنه في فلسفة أرسطو يعد في الوقت نفسه إحدى المقولات العشر وإحدى ما بعد المقولات الخمس (انظر أبو يعرب المرزوقي (إبستيمولوجيا أرسطو)، الدار العربية للكتاب، تونس، 1985). وهذه الوظيفة المضاعفة جعلت الفصل بين ظرفية الحيز المكاني والزماني (في الآنيات) وظرفية الحيز اللازماني واللامكاني (في الماهيات) أمرًا عصيًّا على الحل. وقد تعرض الفارابي للمسألة في بحوثه المنطقية والميتافيزيقية بإفاضة.

دلالاتها أو هي تجليات الوجود وتخفياته، أعني تقبلات الدازاين وفهومه التأويلية للتناظر المشكك بين الدازاين والوجود بإطلاق... إلخ، من تعيينات هذه النسبة.

III- الزائف من عقبات فعل الترجمة

لن نقدم بعض الفرضيات حول محددات عملية الترجمة قبل أن نضرب أمثلة تبين قابلية أي نص من نصوص هايدغر للكلام باللسان العربي دون إشكال بمعيار سقف التواصل المطلوب، أعني سقفًا لا يتجاوز ما هو ممكن بترجمة النص إلى أي لغة أخرى سواء كانت من جنس اللسان الألماني أو من جنس آخر. وسنضرب مثالين من **الزمان والوجود**، نصين طويلين نسبيًّا، يتبين منهما أن مقال هايدغر يقبل القول بعربية سوية غنية عن الوضع الشخصي، فضلًا عما ناقشناه من الأمثلة التي بينا فيها أن ما يتصوره المترجمون عقبات لا وجود له إلّا عند من يسعى إلى محاكاة خصائص الدال في اللغة المنقول عنها بدل الاقتصار على نقل المدلول الذي ينبغي أن تتدانى فيه كل اللغات شرطًا في إمكان الترجمة.

فنحن نعتقد أن مصدر الصعوبة في الترجمة ليس مأتاه تحقيق التوازي بين لسانين - **لأن ذلك دليل على سوء غرض الترجمة**-، بل هو تصور المعنى الواحد بين عبارتين حتى في اللسان الواحد: **أي إن اختلاف الدال شرط ضروري في الترجمة الداخلية، فضلًا عنه في الترجمة الخارجية**. ومعنى ذلك أن الترجمة الداخلية (**في اللغة نفسها**) لا تقلُّ صعوبة عن الترجمة الخارجية (**بين لغتين**)، وأن مشكل الترجمة أعم من مشكل

العلاقة بين ضروب الإفادة في لسانين مختلفين لأنها تنسب إلى مشكل المحافظة على وحدة المدلول خلال تنويع الدال سواء كان ذلك في اللغة نفسها أو بين لغات مختلفة[1].

(1) وقد اقترح العقل البشري لعلاج هذا المشكل حلّين كلاهما تضاعف في تاريخ الفكر الفلسفي: 1- حل الوحدة الصادرة عن وحدة موضوع العلم. 2- وحل الوحدة الصادرة عن وحدة الذات العالمة. 1- فالموضوع يعتبر مصدر وحدة المعنى لكونه الجامع بين الرموز الدالة عليه: 1- 1- إما مباشرة عند من يتصور الشيء مرجعًا مباشرًا للدال من حيث هو مجرد علامة. أو 1- 2- بتوسط معنى ذهني تصوره الفلاسفة كونيًا مشتركًا بين كل البشر. وجملة المعاني التي توازي جملة الموجودات هو ما يسمونه العقل لتصور أصحاب هذه النظرية أن تخليص التصورات من تأثير ملكات النفس الأخرى يبقي على العقلي من المدارك، فيحصل التطابق بين المنطقي والوجودي. وهذا هو الحل القديم إلى حدود قلب العلاقة بين الموضوع والذات بتوسط الفكر الديني الذي لا يقبل أن ينسب وحدة العلم الإلهي إلى معلومة لتقدم العلم على المعلوم في العلم الإلهي. 2- والذات تعتبر مصدر وحدة المعنى لمّا وقع التمييز بين قيام الشيء في ذاته وقيامه موضوعًا للعلم الإنساني. وبهذا المعنى فإن الفكر الفلسفي الحديث ديني إلى الأذقان، لأنه اعتبر وحدة الموضوع مصدرها العلم، سواء كان إلهيًا أو إنسانيًا. ولعل أفضل ممثل لهذا التصور في غايته الفلسفية النقدية الكانطية. لكن هذا التصور لا يستطيع المحافظة على توازن الثنائية الكانطية، بل هو سيتخلص منها بنفي الشيء في ذاته أو برده إلى ما يدركه البشر. لذلك فستكون الوحدة مستمدة: 2- 1- من ذاتوية إنسانية خالصة تنتهي إلى النسبوية الثقافوية التي غلبت على فكر ما بعد الحداثة. 2- 2- ويمكن أن تكون الوحدة مستمدة مما تقول به المثالية الألمانية التي عادت إلى أصل هذا الانقلاب، أعني أن يكون العقل الذي تستمد منه الوحدة عقلًا إلهيًا حل في الإنسان تأويلًا فلسفيًا للعقيدة المسيحية. =

= ولعل أفضل تعين لهذا التصور نظرية الروح الهيغلية. وهكذا فنحن بين أربعة حلول يمكن أن تعتبر نماذجها أو نسخ معلومة من نماذجها في الفكر الإنساني المعلوم منا الفلاسفة الأربعة التالين: أفلاطون وأرسطو وكانط وهيغل. وطبعًا فلا واحدة من هذه الفرضيات قابلة للإثبات أو للنفي عقلًا، لأنها فرضيات أو عقائد بحسب درجة الالتزام بها. ومن ثم فكلها حلول فرضية أو إيمانية. وفي الحالتين يصبح معيار الخيار بينها معيارًا نفعيًّا وذريعيًّا في مستوى النظر أو في مستوى العمل. فمن حيث النظر يمكن القبول بحل كانط وأرسطو لجداوهما النظرية. ومن حيث العمل يمكن القبول بحل أفلاطون وهيغل لجدواهما العملية. ومن حيث الوحدة بين معايير الحلين الأولين لأساس العمل باسم الجدوى النظرية وعدم استثناء الحلين الثانيين لأساس النظر باسم الجدوى العملية. وهذان المعياران السالبان لعدم الاستثناء هما بالضبط معيارا الاجتهاد والجهاد ومن ثم فهما الداعيان إلى التشكيك في الحلول الأربعة للبحث في حلٍّ خامس تنبع منه هذه الحلول تأويلًا له بتغليب هذه الوجوه في فهم الوحدة. فالاجتهاد يقبل بشروط النظر دون أن يطلقها إلى حدٍّ يؤدي إلى ما يؤدي إليه التناقض بين أرسطو وكانط. فكانط يقبل بالحل الأرسطي بشرط أن يحصر الصورة في ظاهر الطبيعة فيكون شرط النظر أن يكون عاجزًا عن علم الحقيقة أو شرطه أن يكتفي بظاهرها وهو ما يعني أن العلم لن يكون أساسًا لعمل فيبقى العمل مستندًا إلى مجرد العقد. والجهاد يقبل بشروط العمل دون أن يطلقها إلى حد يؤدي إلى ما يؤدي إليه التناقض بين أفلاطون وهيغل. فهيغل يقبل بالحل الأفلاطوني بشرط حصر المثال في حاصل التاريخ فيكون شرط العمل أن يكون ملغيًا لما يتعالى على الواقع، أو شرطه أن يكتفي العمل بالواقع، وهو ما يعني أن العمل لن يكون غاية للعلم، فيصبح مستندًا إلى مجرد القوة. الهدف إذًا في كل صحوة إسلامية ملتزمة بمعيار التصديق والهيمنة (أي قبول الحق من منظور الإسلام) هو أن نحقق شروط الاجتهاد (العلم) الذي يجعل =

= الجهاد (العمل) أمرًا يكون متحررًا مما آل إليه الحلان المضاعفان أعني مجرد عقيدة عملية ومجرد قوة نظرية كما في ثمرة هذه الحلول التي هي عين العولمة، بل ينبغي أن يكون النظر خاضعًا لمبدأ التواصي بالحق (الاجتهاد من أجل علم لا يقتصر على الظاهرات دون أن يدَّعي الإحاطة)، وأن يكون الجهاد خاضعًا لمبدأ التواصي بالصبر (الجهاد من أجل عمل لا يقتصر على العنف والقوة دون أن يلغي اللجوء إليهما عند الضرورة، وهو معنى الصبر والحلم بديلًا من الجاهلية التي هي نفي للحلم).

فكيف يمكن تصور حل للنظر يجمع بين حل أرسطو وحل كانط ويتعالى عليهما؟ وكيف يمكن تصور حل للعمل يجمع بين حل أفلاطون وهيغل ويتعالى عليهما؟ ذلك هو الهدف من كل فلسفة مقبلة تتخلص من الظن أن عهد الفلسفة انتهى دون تحديد لنوع الفكر الفلسفي الذي انتهى. فكل القائلين بأن عهد الفلسفة قد انتهى لم ينتهوا إلى هذا الموقف إلّا من المنطق نفسه الذي ظن أصحابه أن بدايتها كانت نهاية الأسطورة فجعلوا نهايتها استئنافًا لما أنهت. وسنضع مبدأ يخلصنا من السفسطائية المحدثة التي تعتبر الفلسفة (نقد العلم للحد من الإطلاق النظري الموصل إلى التسيب العملي) والدين (نقد العمل للحد من الإطلاق العملي الموصل إلى التسيب النظري) أمرين منتهيين. فيكفي أن يقبل كل صاحب نظرية بوجوب اتصاف مقدماتها بخصائص نتائجها المعرفية والمنطقية نفسها حتى تصبح تلك النظرية كافية لدحض صاحبها القائل في النتائج بعكس ما يسلم في المقدمات. ومثال ذلك ما يقوله كانط عن العلم النظري: فإذا كان العلم النظري مقصورًا على الظاهرات فإن علمه بالنظر الذي هو ظاهرة ينبغي أن يكون علمًا ظاهرًا وليس علمًا حقيقيًّا فيكون للعلم باطن غير ظاهره وتكون كل النظرية الكانطية ملغاة. فكيف يمكن إذًا البناء عليه لعزل العمل عنه وظنه مشروطًا بالمقابلة بين الظاهر والباطن؟ ومثال ذلك كذلك ما يقوله هيغل عن العلم العملي: إذا كان المثال ليس غير =

= المتحقق إلّا وهمًا، فمعنى ذلك أن كل فارق بين المثال والواقع يرجع إلى وهم الإنسان قبالة حقيقة الواقع. فكيف يمكن عندئذٍ أن يتغير الواقع؟ ألا يكون التغير نفسه مجرد وهم إنساني؟ أيكون الوهم أكثر فاعلية من الواقع أم إن التغير يقتضي أن يكون المثال أكثر كثافة وجودية من الواقع لكونه يحرك الفعل فيحقق التغيير في الأمر الذي يصبح صائرًا؟

لذلك فالواقع المقصود عند هيغل ليس الحاصل في الخارج كما هو في مدارك الناس العاديين مهما تنوعت هذه المدارك، بل هو علم بعض المحظوظين به وبالذات علم هيغل به. فيكون المقصود بالواقع المطابق للمثال واقع معين هو علم بعض المحظوظين. ولكن هذا العلم الذي هو عين الواقع كيف يكون ذا تاريخ هو غير سخافة حركة التصورات بعضها إلى بعضها في علم هيغل، مهما زعم أن الحركة في العلم هي عين الحركة في المعلوم؟ وبذلك نعود إلى سلطة الوسطاء المدركين للواقع المثالي، فتتكون كنيسة فلسفية بالتوازي مع الكنيسة الدينية. وهذا ما ينفيه مفهوم الاجتهاد الذي ينفي وجود وسطاء ذوي علم مطلق، ويضع أن علم الإنسان من حيث هو إنسان علم محدود لا يحيط بالواقع، ولا بالمثال لما فيهما من الغيب. الاجتهاد علم مضاعف: فهو علم نظري بموضوعه وبحدوده الذاتية. والبعد الأول يدرك الشاهد من الواقع بحسب شروط شهوده المعرفية والخلقية. والبعد الثاني يدرك حدود تحقق الشروط المعرفية والخلقية، فيحتاج إلى معيار متعالٍ على المدارك الشخصية. لذلك صار الاجتهاد تواصيًا (عمل جماعي للوصول إلى الحقيقة) بالحق لا يتم من دون التواصي بالصبر (عمل جماعي للعمل بها).

والأمر نفسه يقال عن العمل لأن التواصي بالصبر هو العلة الحائلة دون نقيضه. فالإنسان يصل إلى نظرية الحقيقة التي لا تحصل إلّا بفضل التواصي بالحق ويصل إلى نظرية العمل الذي لا يحصل إلّا بفضل التواصي بالصبر. والعمل تواصٍ بالصبر حتى تحصل ثمرة التواصي=

وحتى نؤكد ذلك سنشفع المثالين اللذين يبدوان يسيري الترجمة بمثال يبالغ الكثير في ما ينسبه إليه من صعوبة لنبين أن ما ورد فيه من تشقيق لغوي لا يتعدى دوره دور الأثر الخطابي الواضح، وأنه لا علاقة له بالمضمون الفلسفي[1]. ولعلنا بذلك

= بالحق، إذ من دون التواصي بالصبر خلال التواصي بالحق والتواصي بالحق خلال التواصي بالصبر يتحول العمل إلى تعصب عقدي وعنف مادي لانعدام الصبر الناتج من الجهل أو لوهم العلم المطلق أو الإرادة المطلقة. وذلكما هما مدلولًا الجاهلية من حيث هي نقيض العلم (الجهل) والحلم (العنف). فتكون نظرية العمل نظرية الشروط السلوكية والقيمة للعلم (ما ينبغي أن تكون عليه الذات العالمة حتى تعلم أو الطريقة بالمعنى الصوفي للكلمة) وتكون نظرية العلم نظرية الشروط المنهجية والأداتية للعلم (ما ينبغي أن يكون عليه التعامل مع الموضوع حتى يعلم أو المنهج بالمعنى التقني). ومن ثم فمجرد الفصل بين الطريقة والمنهج (لذلك قال القرآن الكريم المائدة 48: شرعة لسلوك الذات ومنهاجًا للتعامل مع الموضوع) فصلًا يجعلها مشروطين بالانتساب إلى عالمين مختلفين أو بالرد إلى البعد نفسه من العالم هما ضربا التحريف الذي حصل في فلسفتي النظر الأرسطية الكانطية بسبب فساد فلسفة العمل والقيمة فيهما كليهما (القيمة إما طبيعية أو منافية للطبيعة) وفلسفة العمل الأفلاطونية الهيغلية بسبب فساد فلسفة النظر والحقيقة فيهما كليهما (الحقيقة إما منافية للواقع أو عين الواقع).

(1) يخطئ من يتصور علم البلاغة مطابقًا لعلم الخطابة. فالبلاغة هي علم الأسلوب في كل أجناس القول من أقصى حدود الخطاب العلمي (الرياضيات والمنطق) إلى أقصى حدود الخطاب الأدبي (الشعر والبلاغة) لكون غرضه هو كيف يؤدي القول وظائفه التبليغية بحسب أبعاد علم اللسان الأربعة التقليدية دلالة وبناء وتداولًا وأدبًا (والأدب يضيف أمرًا للثلاثة الأولى تخلو منه في وظائفها العادية، فتكون علوم اللسان أربعة =

نشرع في إدراك ما هو مكمن الصعوبة في الترجمة. فليست مصاعب الترجمة ناتجة من عسر الجسر بين اللغات المختلفة، بل هي تصدر عن صعوبة المحافظة على وحدة المدلول عند تغيير الدال، وصعوبة المحافظة على وحدة الدال عند تغيير المدلول، سواء كان ذلك في اللغة نفسها أو في لغتين مختلفتين. ومن ثم فعسر الترجمة هو عينه عسر التعبير الرمزي عامة: **كيف نحقق التوازي بين التناهي الدالي واللاتناهي المدلولي تحقيقًا يخلصنا من المحاولة اللامتناهية لتحقيقه المحاولة التي هي عاهة تنخر كل محاولة للتعبير الإنساني.** فكيف نضمن وحدة الرامز عند تعديد المرموز ووحدة المرموز عند تعديد الرامز، أو على الأقل كيف نبقى على وحدة إدراكهما إذا لم يكن ذلك مستندًا إلى مواضعتين:

1- أولاهما تتعلق بالحد الذي نعتبر فيه ما دونه من الفروق مقبولًا لكونه لا يناقض الوحدة، بل يبقي عليها.

2- وثانيتهما تتعلق بالتثبيت المتناوب للدال لندرس تغير المدلول أو للمدلول لندرس تغير الدال.

= كما هي في النظرية العربية التي عرضها ابن خلدون وليست ثلاثة كما يزعم علماء اللسان المحدثين). أما الخطابة فهي فن الإقناع الذي لا يتعرض إلى الأسلوب إلّا من حيث هو أحد حجب إدراك الحقيقة وأدوات التأثير في القول الخطابي الساعي إلى تغليب أحوال النفس لتحقيق القناعات المطلوبة بدل البحث في أداة المعاني عامة دون حصرها في غرض بعينه. فن الخطابة يمكن أن يكون أحد تطبيقات البلاغة، وليس هو إياها.

المثال الأول: تعريف هايدغر للدازاين[1]

(1) «Das Wesen dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Was-sein (essential) dieses Seienden muss, sofern üeberhaupt davon gesprochen werden dass, aus seinem Sein (existential) begriffen werden. Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, dass, wenn wir für das Sein dieses Seinden die Bezeichnung Existenz, wählen, dieser Title nicht die ontologische Bedeutung des üeberliferten Terminus exsitentia hat und haben kann; existentia besagt nach der Üeberliferung ontologish soviel wie Vorhandensein, eine Seinsart, die dem Seienden vom charakter des Daseins wesensmäessig nich zukommt. Eine verwirrung wird dadurch vermieden, dass wir für den Title existential immer den interpretierenden Ausdruck Vorhandanheit gerbrauchen und Existenz, als Seinsbestimmung allein dem Dasein zuweisen. Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene Eignenschaften eines so und so aussehenden vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles so - sein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel Dasein, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, Sondern das Sein». (Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen, 2001 s.42).

النص الإنجليزي:

«The essence (Wesen) of this entity lies in its to be (Zu-sein). Its Being - what-it-is (Was-sein) (essential) must, so far as we can speak of it at all, be conceived in terms of its Being =(existential). But here our ontological task is to show that

«يكمن جوهر هذا الموجود في استعداده إلى أن يكون. فـ «ماهية» (إيسانسيا) هذا الموجود ينبغي - إذا صح لنا أصلًا أن نتكلم عن ماهية ننسبها إليه - أن نتصورها من منطلق وجوده (الآنية: إكزيستنسيا). والمهمة الأنطولوجية المباشرة هي أن نبين أننا عندما اخترنا أن نسمي وجود هذا الموجود بـ «الوجود: إكزيستنتس»، فإن مدلول هذا العنوان ليس الدلالة التي لمصطلح «الإنية: إكزيستنسيا» الوجودية في الموروث، أو التي يمكن أن تكون له فيه. فـ «إكزيستنسيا» تعني وجودنا في دلالتها الموروثة ما يعنيه «المثول» الذي هو ضرب من التأنن لا يلائم جوهريًا موجودًا له خاصية الدازاين المميزة. ومن ثم فإننا نتجنب اللبس باستعمالنا العبارة التأويلية «مثول» مقابلًا للاسم «الإنية = إكزيستنسيا» وحصر استعمال «الوجود = إكزيستنتس» من حيث هي حد وجودي للدلالة على الدازاين. إن جوهر الدازاين يكمن في وجوده. لذلك فإن ما يقبل التحرير من خاصيات هذا الموجود ليس صفات قائمة الوجود لموجود يبدو على هذه الصورة أو تلك، بل هو دائمًا كيفيات استعداد لأن يكون ولا

= when we choose to designate the Being of this entity as exsitence (Existenz), this term does not and cannot have the ontological signification to the traditioanal term existentia ontologically, existential is tantamount to entities of Daseins character. To avoid getting bewildered, we shall always use the Interpretative expression pesence-at-hand for the term existentia while the term exitence as a designantion for Being will be allotted solely to Dasein» (p.67).

شيء غير ذلك. وكل وجود لهذا الموجود على هذه الصورة أو تلك هو بدءَ وجود. ومن ثم فإن العنوان، دازاين، الذي نعرف به هذا الموجود، لا يفيد، ماهية، (مثلما هو الشأن عندما نتكلم) على مائدة أو بيت أو شجرة، بل هو يفيد الوجود».

لا يتضمن النص إلّا صعوبتين يسيرتي الحل من دون مساس بالتقليد الفلسفي العربي:

الصعوبة الأولى: هو المقابلة بين إكزيستنسيا وإكزيستنتس، والفرق في الدال هو نطق الأولى باللاتينية والثانية بالألمانية. ولما كنا لا نملك مثل هذه الإمكانية لكون اللاتينية ليست أصلًا للمقابل العربي بات من الواجب أن نتواضع على مناظرة هذه المقابلة بمقابلة مماثلة بين الإنية (**التي نشتقها من «إنّ» العربية جزمًا بالأمر، قاصدين أمر حصول الماهية في الموجود الفعلي، وليس من الأون اليونانية بمعنى الوجود**) حصرًا إياها في المدلول العام للوجود من حيث هو ما يقابل الماهية والوجود بمعنى إكزيستنتس. ولسنا نفعل ذلك تحكمًا، بل بقصد المحافظة على ما استقر من استعمال صارت تسمى به الفلسفة الوجودية. ولولا هذا الاستعمال لكان من الأفضل التواضع على العكس تمامًا، فنجعل الوجود المعنى العام المفاد بإكزيستنسيا والإنية على المعنى الخاص المفاد بإكزيستنتس.

الصعوبة الثانية: هو ترجمة «**فورهندنهايت**». وقد فضلنا ترجمتها بالمثول قاصدين المثول بين يدي المدرك بمعنى الحضور المتقدم على التوظيف الإنساني كما في فورهندنزاين المقابلة تسوهندنزاين. والمثول بين يدي المدرك هو الوجود لأن وجود

الشيء في الدلالة الأولى هو كون الشيء موجودًا من واجد أي ماثلًا أمام مدرك. لذلك فإن الكندي يستعمله بمعنيين: بمعنى كون الشيء معلومًا وبمعنى كون الشيء حاضرًا وذا قيام يجعله يلاقي من يدركه ويمثل بين يديه. وهذا المعنى المضاعف يمكن أن نستشفه من عبارة وجدت الضالة. فهي تعني أنني أبحث عن شيء ضل وجدته، فلم يعد مفقودًا. وإذًا فأثناء البحث عن المفقود نسلم بأنه له القيام الذاتي رغم عدم الحضور أمام الإدراك. وفي نهاية البحث يصبح الموجود موجودًا بالمعنيين: موجودًا بذاته، وموجودًا عند الإدراك.

المثال الثاني: تعريف هايدغر للفلسفة[1]

«نظرية الوجود والظاهرياتية ليستا فنين مختلفين يوجدان

(1) Ontologie und Phänomenolgie sind nicht zwei verschieden Disziplinen neben anderen zur Pgilosophie gehôrigen. Die beiden Titel charaketerisieren die Pgilosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart. Pgilosophie ist universal phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz, das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschläg (...) Die Gewinnung des Grundbrgriffes Sein und die Vorzeichnung der von ihm geforderten ontologischen Begrifflichkeit und ihre notwendigen Abwandlungen bedürfen eines konkreten Leitfadens. Der Universalität des Begriffes von Sein widerstreitet nicht die Spezialität der Untersuchung-d.h.das vordringen zu ihm auf dem Wege einer speziellen Interpretation eines bestimmten Seienden, des Daseins, darin der Horizont für Verständnis und mögliche Auslegung von Sein gewonnen warden soll. = Dieses Seiende selbst aber ist in sich geschichtlich; so dass die eigenste

بجوار غيرهما من الفنون المنتسبة إلى الفلسفة، بل كلتا التسميتين تمثل خاصية الفلسفة ذاتها من حيث موضوعها وطبيعة علاجها. فالفلسفة هي نظرية الوجود الظاهرياتية التي تنطلق من تأويلية الدازاين التي تثبت فيها من حيث هي تحليلية الكينونة غاية الخيط الناظم لكل تساؤل فلسفي بوصفها التساؤل ومورده (...) يقتضي تحصيل تصور الوجود الأساسي ورسم ما يتطلبه من تصورية الوجودية وتغيراتها الضرورية نظامًا هاديًا متعينًا. ذلك أن كلية تصور الوجود لا تناقض خصوصية البحث أعني الولوج إليه من طريق تأويل مخصوص لموجود معين، تأويل، «الهنيس»، تأويله الذي ينبغي أن يستمد منه أفق الفهم والتأويل الممكن للوجود. لكن هذا الموجود هو ذاته موجود تاريخي بحيث إن الإنارة الوجودية الذاتية النافذة إلى أعماق هذا الموجود لا بد أن تنقلب ضرورة إلى تأويل تأريخي».

= ontologische Durcheleuchtung dieses Seienden notwendig zu einer historischen Interpretation wird». S.und Z..s.38 and 439- s. 39

النص الإنجليزي:

«Ontology and phenomenology are not two distinct philosophical disciplines among others. These terms characterize philosophy by itself with regard to its object and its way of treating that object. Philosophy is a universal phenomenology ontology, and takes its departure from hermeneutic of Dasein which, as an analytic of existence, has made fast the guiding-line for all philosophical inquiry at the point where it arises and to which it returns» (p.62)t.

أما النص الثاني فإني لم أجد فيه صعوبة واحدة تذكر. ومن ثم فنقله لا يطرح قضايا اصطلاحية، بل فقط خيارات أسلوبية ليس من الصعب أداؤها بلسان عربي فصيح. ولعل البعض سيزعم أننا قد اخترنا نصين بسيطين وتجنبنا النصوص التي فيها قضايا مستعصية على الحل. لكننا في الحقيقة أخذنا النصين اللذين يعرفان المفهومين الرئيسين اللذين يتضمنهما عمل هايدغر وإليهما تعود كل الحبكات التي تنسب إلى المؤلف. أما المستعصي من الأساليب كما في التعامق حول السؤال فسنأخذه مثالًا في حينه بعد أن حسمنا القضايا الوهمية المتعلقة بنوعي التركيب النحتي.

المثال الثالث: بنية السؤال العامة[1]:

«ومن ثم فلا بد من شرح الأمور التي تنتسب إلى السؤال

---

(1) «Daher muss kurz, erörtet werden, was überhaupt zu einer Frage gehört, um von da aus die Seinsfrage als seine ausgezeichenete sichbar machen wu können. Jedes Fragen is ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgengiges Geleit aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seinden in seinem Dass-und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum Untersuchen werden als dem freilegendenden Bestimmen dessen wonach die Frage stehet. Das Fragen hat als Fragen nach... sein Gefragtes. Alles Fragen nach... is in irgendeiner Weise Anfragen bei... Zum Fragen gehört ausser dem Gefragten ein Befragtes. In der untersuchenden, d.h. spezifisch theoretischen =Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Bergriff gebracht

بصورة عامة حتى نجعل مسألة الوجود مسألة بينة الحدود. فكل سؤال طلب. وكل طلب يهتدي بمطلوبه السابق. إن السؤال طلب «إن (ية)» الموجود و«كيف (هو)» طلبًا على علم. وهذا الطلب يمكن أن يصبح «بحثًا» يحرر فيه السائل حد مطلوبه الذي يتعلق به السؤال. فالسؤال من حيث هو طلب أمر... يكون ذا مطلوب. وكل «سؤال عن أمر» هو بنحو ما «مساءلة لأمر ما». فالطلب يقتضي بالإضافة إلى الأمر المطلوب أمرًا يطلب منه المطلوب. وفي البحث، أعني في السؤال ذي الطبيعة النظرية ينبغي أن يحدد المطلوب تحديدًا يرفعه إلى درجة التصور العقلي. وإذًا ففي حصيلة الطلب يكمن بالذات مقصود الطلب أو ما لأجله يكون السؤال. والسؤال ذاته له من حيث هو سلوك موجود سلوك السائل خاصية مميزة للوجود. ويمكن لهذا السلوك المميز أن يحصل في شكل مجرد سؤال غفل أو في شكل مساءلة صريحة. وتتمثل خاصية هذا الضرب الثاني أنه يكون في المقام الأول بيِّنًا من حيث كل الخصائص المقومة للسؤال ذاته».

هل في هذا النص صعوبة تذكر تعترض الترجمة؟ نعم إذا أراد المترجم أن يختار استراتيجية التعبير نفسها فيفرض

= werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das Erfrage, das, wobei das Fragen ins Ziel knommt. Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seinden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins. Ein Fragen kann vollzogen werden als Nur-so-hinfragen oder als explizite Fragesetellung. Das eigentümliche dieser liegt darin, dass das Fragen sich zuvor durchsichtig wird». (S.und Z., s.5).

على لغته أن تقول المدلولات التي يفيدها النص بمشتقات من دال واحد أو دالين اثنين لا أكثر، كما يحاول هايدغر أن يفعل في نصه. لكن ذلك ليس ضروريًا رغم كونه ليس مستحيلًا، فضلًا عن كون مفعوله لا يتجاوز الوقع الخطابي **(rhethorical effect)** الذي يمكن أن يثير الإعجاب بقدرات المؤلف اللسانية، لكنه لا يقدم التحليل العلمي ولا الفهم الفلسفي. لذلك فعندما يفكر المترجم حقًا، ولا يكتفي بنقل الدال بدل المدلول، فإنه لن ينشغل بهذا الأمر، بل يحاول أن يقول ما أراد هايدغر قوله إن كان حقًا قد فهم قصده، فيطلب المجالات الدلالية التي تعنى بها الفلسفة. والمعلوم أن هذه المجالات لا تحددها الوحدة التواردية المستندة إلى تفرع الدال الاشتقاقي أو إلى تفرع المدلول التابع له تفرعًا منطقيًا، بل هي من جنس آخر يحدده أمران ليس هذا محل البحث فيهما رغم ضرورة الإشارة إلى طبيعتهما[1]

(1) ما هي طبيعة المجالات الدلالية التي ينشغل بها العلم؟ يمكن تحديد طبيعة المجالات الدلالية العلمية بمعيارين: منطقي ومعرفي (Logical and epistemic criteria).

فأما المعيار المنطقي فيتعلق بالتناسق المنطقي أو الصوري الخالص لبنية النسق الرمزي المجرد للقول العلمي. وأما المعيار المعرفي فهو طبيعة العلاقة التأويلية بالموضوع الذي نعتبره عينًا من الموضوعات التي يمكن أن يكون ذلك النسق صيغة نظرية لقوانينها فتكون نسبتها إليه نسبة ما صدق التصور إلى مفهومه. وكلا المعيارين ممتنع في كل نظريات الوجود. فمنطقيًا يمكن الغلق النظري لبناء النسق منطقيًا إذا كانت الموضوعات متخيلة كما في كل اللعاب العقلية: يمكن أن نحدد قطع الشطرنج تحديدًا =

وليكن مثال الترجمة الإنجليزية منطلقًا لشرح الحل الذي نحاول التأسيس له[1]. فالإنجليزية وهي لغة من نفس سلالة لغة

= حصريًا لأننا نتواضع عليها كذلك وعلى تناهيها ليكون اللعب ممكنًا، ويمكن أن نحدد قواعد اللعب بصورة متناسقة. لكن ذلك مستحيل في الوجود لعدم قدرتنا على الحسم في عدد العناصر، هل هو متناهٍ أو غير متناهٍ وما هي، ولعدم قدرتنا على تحديد قوانين تفاعلها طبيعة وعددًا. ومعرفيًا لا يمكن تجاوز الاحتمال بعد التسليم بحلٍّ مؤقت للمعضلة المنطقية كما هو شأن كل الأقاويل الميتافيزيقية عند الكبار من أفلاطون إلى ديكارت ولايبنتز. ولم يصبح الزعم بأن الفلسفة علم مطلق بسبب نسقيته إلّا عند رجال الدين المتفلسفين في المثالية الألمانية. ومن ثم فكل الردود على الخطاب الميتافيزيقي في النقد وما بعده لا تصح إلّا على هذا النوع من القول الميتافيزيقي المنحط.

(1) «We must therefore explain briefly what belongs to any question»: whatsoever, so that from this standpoint the question of Being can be made sisible as a very special one with its own distinctive character. Every inquiry is seeking (Suchen). Every seeking gets guided beforehand by what is sought. Inquiry is a congnisant seeking for an entity both with regard to the fact that it is and with regard to its Being as it is. The cognisant seeking can take the form of investigating (Untersuchen). In which one alsy bare that which the question is about and ascertains its character. Any inquiry, as an inquiry about something, has that which is asked about (sein Gefragtes). But all inquiry about something is somehow a questioning of something (Anfragen bei..). So in addition to what is asked about, an inquiry has that which is interrogated (ein Befragtes).
= In investigative questions-that is, in questions which are

النص المقترح للترجمة تمدنا بأكبر الحجج على صحة موقفنا من ضرورة اختيار استراتيجية في التعبير تقدم ترجمة المدلولات على ترجمة الدوال كما هو مطلوب من كل ترجمة حقيقية تقدم تبليغ المضمون المعرفي للنص على أثره البلاغي الذي يمتنع نقله[1].

= specifically theoretical-what is asked qbout is determined and conceptualised. Furthemore, in what is asked about there lies also that which is to be found out by the asking (das Erfragte), this is what is really intended: with this the inquiry reaches its goal. Inquiry itself is the behavior of a questioner, and therefore of an entity, and as such has its own charater of Being. When one makes inquiry one may do so just casually or one may formulate the question explicitly. The latter case is peculiar in that the inquiry does not become transparent to itself until all these constitutive factors of the question have themselves become transparent» (B.T. pp. 24 - 25).

(1) نقل الأثر البلاغي مستحيل سواء نسبنا هذا الأثر إلى الدال، كما يمكن أن ينسب ذلك إلى رأي أصحاب علم البديع أو إلى المدلول، كما يمكن أن ينسب ذلك إلى أصحاب علم البيان. لا يمكن نقل أدوات تأثير الدال مهما حاكيناه لأنها تعود إلى الخصوصي من الموسيقى لا إلى الكلي منها. وهو أمر غير قابل للترجمة. فلا يمكن أن أترجم الخصوصي من موسيقى القرآن الكريم لكونها من جوهر ما انتخبه اللسان العربي من منفصلات في حركة الصوت ليجعلها حوامل للمدلولات. ويمكن أن نرمز إلى ذلك بالمخارج التي انتخبها العرب مع ما أضفوه على تأليفاتها من مفاعيل موسيقية في النطق والسمع. كما لا يمكن نقل أدوات تأثير المدلول مهما حاكيناه لأنها تعود إلى الخصوصي من الرسم لا إلى الكلي منه. وهو أمر غير قابل للترجمة. فلا يمكن أن أترجم الخصوصي=

= من تصوير القرآن الكريم لكونه من جوهر ما انتخبه اللسان العربي من منفصلات حركة الإشارة ليجعلها محمولات الدوال. ويمكن أن نرمز إليها بالإعراض التي ينتخبها العرب لتسمية الأشياء ووصفها مع ما يضيفونه على تأليفاتها من مفاعيل رسمية في الإشارة والبصر.
لذلك اعتبرنا هاتين الخصوصيتين الموسيقية والرسمية بدورهما رموزًا لما وراءهما من متعاليات كلية يشترك فيها البشر لعل أفضل علاماتها حاجة القرآن الكريم في صلته بالمستمع إلى الترتيل والتجويد. فيكون القرآن الكريم مؤثرًا بأمر في داله ومدلوله يتجاوز خصوصياتهما لينفذ إلى أعماق النفس البشرية أعني إلى مقومات الفطرة التي تتحرر بالحوادس الباطنة المناظرة للحواس الخمس الظاهرة من الخصوصيات الثقافية فترتفع إلى مستوى الأخوة البشرية. والقرآن الكريم يشير دائمًا إلى هذه المقابلة وخاصة عند الكلام على تعطل الحواس عند اقتصارها على الصلة الظاهرة كما في المقابلة بين البصر والبصيرة. فللإنسان من حيث هو جسم حي صلتان ظاهرة وباطنة بالوجود في تعينيه الظاهر والباطن. فأما الصلة الأولى بالوجود في قيامه الظاهر فتمثلها الحواس الخمس: البصر والسمع والذوق والشم واللمس. وأما الصلة الثانية بالوجود في قيامه الباطن فتمثلها الحوادس الخمس: البصيرة والسميعة والذويقة والشميمة واللميسة. وما نسميه متعاليات الإدراك هو ما تنفذ إليه الحواس التي تؤدي وظيفتين في إدراكنا للقيم الخمس: فالحوادس هي شرط تسديد الحواس في عملية الاعتبار التي تجعل كل الموجودات آيات والحوادس هي شرط نفاذ الحواس إلى المعاني المقصودة من الاعتبار أعني مقومات الفطرة التي هي القيم الخمس المشتركة بين كل البشر من حيث هي الأشواق التي تتقوم بها حياة الكائن البشري بوجهيه الجسدي والروحي: قيم الذوق (ويرمز إليها شوق الجمال) وقيم الرزق (ويرمز إليها شوق المال) وقيم النظر (ويرمز إليها شوق السؤال) وقيم العمل (ويرمز إليها شوق الجلال) وقيم الوجود (ويرمز إليها شوق المتعال).

ذلك أن ما يصح بالنسبة إلى الإنجليزية في صلتها بالألمانية هو بالأولى أصح على العربية التي هي من سلالة لسانية مختلفة تمامًا. فالنص الإنجليزي قد استعمل المقابلات التي تؤدي معاني المشتقات الألمانية التي تنطلق جميعًا من كلمتين هما «**fragen**» و«**suchen**» بآلتي الاشتقاق التقليديتين:

1- الاشتقاق المستند إلى الاشتقاق من المادة الواحدة بتغيير صورة المادة (اسم الفاعل واسم المفعول من مصدري سؤال وطلب).

2- والاشتقاق المستند إلى الزيادات المنحوتة أو المنفصلة في صدر الكلمة أو في ذيلها أو في حشوها (nach, bei, er, be).

وبهذا المعنى فإن تعامقات هايدغر لا تتجاوز رد المعرفة العلمية إلى ما يقبل التحصيل بآلتين من آليات اللسان الطبيعي أصلًا لتحليل المعاني العلمية كما يتبين بوضوح في مثال تحديده بنية السؤال عامة والسؤال الفلسفي حول الوجود خاصة. لكن المترجم الإنجليزي لم يتقيد بهذا الشرط، بل سعى إلى المقصود من فعل الترجمة أعني نقل المدلول بدوال مختلفة ودون تقيد بشرط وحدة الدال لأن منطق المدلول ليس بالضرورة موازيًا لمنطق الدال بنفس الشروط في كل الأنظمة الرمزية عامة وفي الألسن بصورة خاصة (**علمًا وأن ذلك هو كذلك حتى لو تمت عملية الترجمة داخل نفس اللغة كما في عمليات الشرح والتأويل التي نخضع لها النصوص في الدراسات التاريخية أو الدراسات الأدبية مثلًا**): **question, enquiry, seeking, investigation**.

وبمجرد وضع هذه القاعدة تصبح ترجمة أي نص ممكنة

بشرط أن نعلم أن الترجمة يحكمها حد لا تتعداه. وهذا الحد هو أن ما لا يقبل الترجمة من لغة إلى لغة هو عينه ما لا يقبل الترجمة في اللغة نفسها، أعني التأكد من أن المقصود في عبارة هو عينه المقصود في عبارة أخرى نتصورها مكافئة لها. وهذا ليس مقصورًا على الترجمة، بل هو يخص طبيعة التواصل بالرموز. فكل منا لا يمكن أن يقول الشيء نفسه مرتين إلّا بالحدود التي وجدناها في عملية الترجمة. عندما يعيد الإنسان قول «**الشيء نفسه**» يعلم أنه يقوله مرة ثانية، أعني بصورة مغايرة بالضرورة للمرة الأولى فيغض الطرف عن الفروق الطفيفة التي يعتبرها غير مهمة. لكن أشياء كثيرة تتغير من المرة الأولى إلى المرة الثانية بما في ذلك النبرة الناتجة من الوعي بأن المرة الثانية ثانية وأنها تحاول أن تفسر ما ورد في المرة الأولى كأنها «**ما بعد**» بالنسبة إليها.

ومع ذلك فنحن قد حاولنا في ترجمة هذا النص المحافظة على ما يشبه التماثل الدالي مع النص الألماني فالتزمنا مشتقات من مواد ثلاث هي «**س. أ. ل**»، و«**ط. لب**»، و«**ب. ح. ث**»، لنبين أنه يمكن أحيانًا احترام الشروط الخطابية ذات المصدر الدالي في أداء القصد المدلولي حتى وإن كنا لا نعتقد ذلك ممكنًا دائمًا، فضلًا عن أن يكون ضروريًا أو مشروطًا في أداء الترجمة وظيفتها التواصلية. لكن كل من يحلل المضمون المعرفي لهذا النص يدرك أنه رغم كل ما فيه من «أسلوب خطابي» يشقق الألفاظ فإنه يبقى دون دقة التحديد الأرسطي لبنية السؤال العلمي والفلسفي كما ورد في التحليلات الأواخر. فعند التدقيق يرد التعامق الهايدغري إلى بساطة التحديد الأرسطي بضربيه:

1- تحديد السؤال النظري وفيه لا يهتم أرسطو بالسائل.

2- وتحديد السؤال العملي وفيه يضيف شيئًا من الاهتمام بالسائل.

فسؤال «**إن**» الشيء وسؤال «**ما عليه**» الشيء المذكورين في بداية نص هايدغر يشفعان ضمنيًّا بسؤالين أرسطيين آخرين بمرد الإشارة إلى النوع النظري من السؤال أعني «**لِمَ**» الشيء و«**ما**» الشيء. والأمر الجديد الوحيد بالإضافة إلى عدم الدقة المشار إليه بالقياس إلى بنية السؤال العلمي كما حددها أرسطو هي الكلام على السؤال من حيث هو من خاصيات السائل الوجودية ومن حيث اقتضاؤه مسؤولًا. وطبعًا فهذا أمر لا يهم العلم وهو لم يصبح من مشاغل الفلسفة إلّا بعد تغليب البعد العقدي إيجابًا أو سلبًا والتحليل النفسي ونقد النوايا وراء المواقف في النصوص والكلام، ومن ثم اعتبار مواقف السائل من المسؤول عنه والمسؤول أمرًا أهم من السؤال نفسه.

لكن عندئذٍ كان ينبغي أن تتضمن البنية أمورًا كثيرة أخرى لعل أهمها حال السائل وحال عصره وطبيعة علاقته بالمسؤول... إلخ من محددات التداول في التواصل فضلًا عن شروط التواصل التقنية وأدواته الرمزية... إلخ، فيصبح الأمر مما لا يحصره علم، كما هو الشأن في رأي السفسطائية المحدثة التي تحاول إزاحة مميزات أجناس الخطاب حتى يتمكن مستعملوها من التمويه قدر المستطاع. فيصبح كل شيء خطابًا وأدبًا، ويصبح النقد الأدبي بديلًا من الفلسفة فيتقدم بروثاغوراس على سقراط. وفي الحقيقة فإن مضمون **الزمان والوجود**، كما أسلفنا، يحاول أن يُرجع فهم

مسائل الفلسفة إلى فهم سؤالها العملي من منطلق «**أحوال النفس**»[1] المأزومة لأصحاب الموقف الوجودي أحيانًا، والتي تتحول أحيانًا أخرى إلى نسبوية أشكال المواقف التاريخانية الثقافوية، أو تجليات الوجود وفهومه أحيانًا ثالثة، أو أخيرًا إلى مزاعم كل فلسفات الوعي المزعومة كونية لكونية الأنا المتعالية المزعومة، سواء بمعناها عند كانط أو بمعناها عند هوسرل.

ويستند تعريفنا إلى شروط الترجمة السوية إلى علتين:

الأولى: هي أن ثبات مادة الكلمة (**الجذر**) في المشتقات لا يمكن أن يكون المعيار الوحيد لبناء مجالات الدلالة حتى في غير العلم والفلسفة، وإلّا لكانت دلالات اللسان الطبيعي بنية ثابتة ثبات بنيته الصرفية ولاستحال أن تحصل الترجمة الداخلية في أي لسان طبيعي لما تتصف به المواد من انفصال لا يقبل الجسر، فتصبح مجالات الدلالة حتى في اللغة نفسها مدلولاتها مثل دوالها أرخبيلًا أو جزرًا لا يمكن التواصل بينها كما لا يمكن الوصل بين الدوال التي من مواد مختلفة. ذلك أنه حتى لو قبلنا بالاشتقاق الأكبر وبينهما الصغير والكبير (**انظر المقصود في كتاب الشعر المطلق**)، فإن الحروف تبقى منفصلة، وتبقى المواد وحدات منفصلة مثل العناصر التي منها تتألف.

---

(1) والحال نأخذها هنا بمعنيين: بالمعنى الذي يتكلم فيه المتصوفة على أحوال النفس وفي معنى يستعمله هايدغر بمعنى ما ينتج في منظور نفس الهنيس من الوسط الذي يجد فيه نفسه ملقى بمعنى يكاد يكون اسمًا جديدًا لتصور هيغلي هو أثر روح الشعب خلال الشخص خلال عصوره عصرًا عصرًا من حيث هو مناخ روحي لا يمكن للعقل أن يتخلص منه أو أن يخطو خارجه.

الثانية: هي أن نسبة الدوال إلى المدلولات في التواصل الرمزي تناظر نسبة الأعضاء إلى الوظائف في التواصل العضوي، وهذا المبدأ عندما نتسلمه نتخلص من العلة الأولى، فيصبح الجسر ممكنًا داخل اللغة نفسها وبين اللغات. ومعنى ذلك أن الوظيفة في علاقتها بالعضو كأنها في علاقة عكسية للعلاقة التقليدية بين الصورة والمادة: فالوظيفة صورة أعم من الصورة العضوية تقوم مقام المادة العقلية بلغة أرسطو، فتتصور بالصور العضوية المتنوعة تصور تنوع سواء كان ذلك بالتساوق أو بالتوالي. وهذا ما يجعل الجسر بين المدلولات ممكنًا في اللغة نفسها أو بين اللغات رغم اختلاق الدوال.

فلو اعتبرنا كل وظيفة (= **دلالة**) مرتبطة في تعين وحيد يكون الشكل العضوي الوحيد (= **الدال**) الذي يحققها، لامتنع علينا أن نتصور وظائف الظاهرات الحية (= **المدلولات**) قابلة للمقارنة وللتصنيف أولًا وقابلة للتطور ثانيًا (= **الترجمة**). إنها تصبح غير قابلة للتصنيف لأن وحدة الشكل العضوي في النوع نفسه هي بدورها نسبية، ولا يمكن أن تتحدد إلّا بالتماثل بين أشكال أعيان هذا العضو في أفراد النوع (**المفترض واحدًا بوحدة صورته العضوية**)، بشرط اعتبار ما بين هذه الأشكال من فروق بالقياس إلى الفروق التي بينها وبين غيرها من أشكال أعضاء الأنواع الأخرى أمرًا كافيًا لتجاهل الفروق الأولى، فنقول بوحدة شكل أعضاء الجنس. مثال ذلك أننا نهمل لون البشرة أو حجم الأصابع في تحديد اليد من حيث هي عضو عند النوع البشري بالمقارنة مع القردة، أي إن الفروق بين أيدي البشر تبقى دون الفروق بينها وبين أطراف القردة.

لكن لو اكتفينا بذلك لاستحال تطبيق مبدأ التناسب الأرسطي في التاريخ الطبيعي ولامتنع تجاوز الفروق بين أعضاء الأنواع في الوظائف المشتركة بينها. ومن ثم فنحن نستنتج وحدة الأعضاء من وحدة الوظيفة مهملين ما لا يؤدي دورًا فيها من صفات العضو الذي وحدناه بالمقارنة مع غيره من الأعضاء عند غيره من الأنواع، ثم نعمم فنتجاوز الفروق العضوية بين الأنواع بفضل الوحدة الوظيفية ما يمكن من إثبات سلسلة تطورية.

وتلك هي العلة في تطبيق أرسطو مبدأ التناسب الوظيفي على الأعضاء فتكون خياشيم الحيوانات المائية مناسبة لأنوف الحيوانات البرية في وظيفة التنفس: وبهذا القياس يكون دال مدلول التنفس عند السمك الخيشوم وهو الأنف عند الإنسان. ويكفي أن نجعل التغير العضوي لأداء الوظيفة نفسها تجويدًا لهذا الأداء حتى ننتقل من التاريخ الطبيعي الساكن إلى التاريخ الطبيعي المتحرك، وتلك هي بداية نظرية التطور الإحيائي. ويمكن أن نقيس على ذلك التطور اللساني. فاللغة التي يكيفها أصحابها مع متطلبات التواصل بينهم حول ممارساتهم النظرية والعملية تتطور بتطور هذه الممارسات من لغة طورها أصحابها نظير تطويرهم للممارسات.

وللترجمة في هذا التطوير دور أساسي لكونها المناسبة التي تتم فيها المقارنة بين ما أضيف إلى الألسن من قدرات فتتبادل التأثير. إنها ظرف التنافس اللساني المؤدي إلى شبه صراع من أجل البقاء بين اللغات (= **بين أصحاب اللغات في الحقيقة**) فيكون البقاء لما يجعله أصحابه الأصلح بتطوير أعضائه حتى تكون أكثر مناسبة للوظائف التي تشترك فيها الكائنات البشرية من

حيث هي معبرة بالألسن، من حيث هي ألسن، وبصرف النظر عن اختلافاتها الحضارية دالًا ومدلولًا. تطور اللسان بمخزونه الذاتي في خلال صراع التنافس التعبيري دليل على حيوية الأمة، وهو جزء من عناصر تطور الأنواع. وهو في هذه الحالة من أقوى عناصر التكيف البشري.

وقد ترجمنا النص دون خوف من تهمة الاستعراض، لأننا نعتقد أن صعوبة الترجمة واحدة أيًا كانت صعوبة النص أو سهولته شكلًا ومضمونًا، لأنها لا علاقة لها بالدال ولا بالمدلول إذا توفرت شروط التعامل معهما عند المترجم، بل بحدود التواصل الذي يستثني أن يكون التطابق المفروض بين قصد المرسل وفهم المرسل إليه شرطًا لنجاح عملية التواصل أمرًا قابلًا للإثبات بأكثر صرامة من إثباتنا للنظريات العلمية. نكتفي بالدليل العكسي، أعني عدم الدحض فنفترض التفاهم حاصلًا لعدم غلبة عدمه بين المتواصلين، بما في ذلك تواصل الذات مع نفسها. فأي واحد منا لا يمكن أن يثبت بالقطع أن ما يفهمه مما يكتبه هو عين ما قصده لما كتبه، وخاصة إذا مرت مدة طويلة نسبيًا بين الكتابة والقراءة.

لكن النفس البشرية لها القدرة على الجَسر بين الأمرين فتزيل الفروق المعتبرة وتحقق شيئًا من الوحدة بإهمال الفروق غير المعتبرة حتى يحصل التواصل والتفاهم ليس مع الغير فحسب، بل مع الذات نفسها. فلا أقول شيئًا لغيري قولًا مقصودًا إذا لم يتقدم عليه قوله لنفسي، لأن القصد هو أن يكون فعل القول عن روية هي التواصل مع الذات شرطًا في التواصل مع الغير والعكس بالعكس. فالمرء يتأكد من أنه قال ما قصد إذا فهم

مخاطَبه (بفتح الطاء) ما أراده أن يفهم من الخطاب. ولعل أفضل مقامات التحقق من ذلك مقام التعليم والحوار مع الطلبة حيث يترجم الأستاذ مقصده عدة مراتٍ بعبارات مختلفة يعتبرها دالًّا متعددًا على مدلول واحد هو ما يريد أن يبلغ للطالب السائل سؤالًا يدل على عدم الفهم أو بصورة أدق على فهم عدم الفهم بتعيين مناط الإشكال.

IV ـ العقبات الحقيقية في فعل الترجمة

تبين الآن أنه يوجد بين الحل الذي نقترحه للتغلب على معضلات الترجمة (**مسألة لسانية**) وحلنا لمعضلة التعالي على النسبية الثقافية (**مسألة فلسفية**) ترابط واضح. فنحن نشترط في الحل الأول الفصل بين الدال والمدلول لنجاح الترجمة، سواء كانت داخلية أو خارجية لأننا لا نبحث عن المدلولات التي تكون ذات خصوصية تجانس خصوصية الدال. ذلك أن خصوصية المدلول مثلها مثل خصوصية الدال لا تقبل الترجمة[1]. وتلك هي علة الموقف القائل بالنسبوية الثقافية.

(1) وللخصوصية هنا مستويان. مستوى الخصوصية الأول فردي وهو مستحيل الترجمة الداخلية وغير قابل للتواصل بين أفراد المجموعة نفسها لعدم انقياله فضلًا عنه بين المجموعات ذات اللغات المختلفة. ومستوى الخصوصية الثاني جمعي، وتشترط ترجمته الخارجية قابليته للترجمة الداخلية التي هي شرط التفاهم بين أفراد المجموعة ذات اللغة الواحدة. ومعنى ذلك أن الجماعة الواحدة تتواصل بشرط أن يكون كلامها قابلًا للترجمة الداخلية بفضل تعدد دال المدلول نفسه وتعدّد مدلول الدال نفسه. ومن ثم فالتواصل في المجموعة نفسها يقتضي خصوصية سلبية هي =

= التخارج بين العموميات الخاصة بالدال والمدلول. فاختلاف الدال يقتضي أن يوجد مدلول مختلف من جنسه إذا أردنا أن نبقى في دائرة الثقافي. ولعل الخطأ الذي أدى إلى النسبية الثقافية هو الخلط بين هذا المستوى الذي لا يتجاوز عمومه الجماعة الثقافية ومستوى الكلية التي يقصدها الدين والفلسفة والعلم والأدب. ولهذا الخطأ مرحلتان: الأولى هي رفع الخصوصية الثقافية إلى الكلية الوهمية التي تجعل كل ثقافة تدعى حصر الكلي في ذاتها كما حدث في المراحل الأولى من تأسيس الفكر الديني والفلسفي والعلمي (ومثالها نظرية المقولات الأرسطية وعلاقتها بنحو اليونانية) والثانية مقابلة لها وهي محاولة إرجاع الكليات التي توصلت إليها هذه الأنواع من الفكر الكوني إلى الثقافي بحط الكلي الذي هو هدف الفطرة البشرية الملازم لها دائمًا رغم خلطه بالخصوصيات الثقافية حطه إلى الخصوصية الثقافية (ومثاله نفي كلية المنطق وراء ضروب النحو المختلفة بحسب الألسن).

فالخصوصية الفردية دالًّا (خصوصية نطق الفرد) ومدلولًا (ما يدور في ذهن الفرد) لا تقبل الترجمة في نفس الثقافة وهي لا تحقق التواصل إلّا بعملية لسانية غير واعية عند الأفراد المختلفين يسمعون وراء المسموع الفعلي المسموع الواجب. فهم يقيسون النطق الفردي العيني (نطق الطفل أو نطق ذوي العاهات التلفظية في إخراج الحروف) يقيسونه للفهم قيسًا لاواعيًا بنطق جمعي مجرد فيحصل ما يسمى في علم الأصوات بالفرق بين الفونيتيك (الحروف في نطقها العيني) والفونولوجيا (والحروف في دورها المجرد من حيث هي مفيدة بفروقها المؤثرة في دلالة المفردات الدنيا الدالة). ونفترض أن للمدلول كذلك حدودًا نظرية مثل ما للدال من حروف لأن الناس يقيسون المدلول الفردي بثًّا وتلقيًا بعملية من نفس الجنس بحيث يمكن أن نتصور نسبة بين المدلولات في أذهان الأفراد والمدلولات المؤثرة في التواصل من جنس النسبة بين الفونيتيك والفونولوجيا. ويمكن أن نصطلح على حدود المدلول قياسًا على حروف الدال فنسميها النويتيك =

لكننا نعتبر البشر متواصلين بأمر متعالٍ على ما في الدال والمدلول من خصوصية: فالدال إذا كان صوتيًا يعود إلى الكلية بمجرد تحرير الصوت مما يجعله كلامًا خاصًا بشعب دون شعب فتبقى مادة الصوت حاملًا للحركة الصوتية أو الموسيقى مع محلها أو الزمان ومتلقيها أو السمع، وإذا كان شكليًا يعود إلى الكلية بمجرد تحرير الشكل مما يجعله صورًا خاصة بشعب دون شعب، فتبقى مادة الشكل حاملًا للحركة الشكلية أو الرسم مع محله أو المكان ومتلقيها أو البصر.

ومن ثم فنحن نتصور المدلولات المترجمة متحررة من النسبية الثقافية التي تخضع لها الدوال والمدلولات المناسبة لها بإعادتهما إلى البنى الكونية للحركة الصوتية والزمان والسمع، وإلى البنى الكونية للحركة الرسمية والمكان والبصر. ويعني ذلك

= (المدلول العيني في ذهن الفرد) لنميزها عن النويلوجيا (المدلول الجمعي في التواصل) تمييزنا للفونينيك عن الفونولجيا. النسبوية الثقافية هي التي ترى أنه لا يوجد مستوى فوق مستوى التواصل بين أهل كل ثقافة دون سواهم: فيكون الدين والفلسفة والعلم والأدب معاني ثقافية خاصة بحضارة دون حضارة وليس فيها شيء من الكلية. ولما كانت حجج هذا الموقف الفلسفي لسانية وذات صلة بالترجمة فإننا نعالجها خلال علاجنا لمسألة الترجمة رغم أنها ليست غرضنا بالقصد الأول. وأقوى حججنا هنا هي أن الترجمة بما في ذلك الترجمة الداخلية مستحيلة من دون هذا المستوى الثالث: ففوق الجماعة الثقافية الخاصة لا بد من افتراض الجماعة البشرية حتى يتسنى للمرء أن يتواصل حتى مع نفسه فضلًا عن أن يتواصل مع الآخر من ثقافته أو من ثقافة أخرى ومن عصره أو من عصر آخر سابق أو لاحق.

أننا لا نعتقد الترجمة ممكنة من دون التعالي على الخصوصيات الدالية والمدلولية حتى في حالة الترجمة الداخلية بالاستناد إلى قوانين السمع والبصر في إدراك حركة الصوت في الزمان وحركة الرسم في المكان وسيطًا يمكن من الجسر بين الدوال والمدلولات: **فهذا هو العالم الذي يقيم فيه المترجم خلال بحثه عن البدائل المدلولية عند القراءة والدالية الكتابة لأنه قارئ نص وكاتب نص يبحث في عمليتي القراءة والكتابة عن التشاكل بين تطابقين مختلفين للدال والمدلول في لغة البداية (المترجم منها) ولغة الغاية (المترجم إليها).**

ذلك أنه لو بقي المدلول خاضعًا لخصوصية الدال لبات الانتقال من عبارة إلى عبارة أخرى عن المدلول نفسه أمرًا مستحيلًا، لأن المدلول عندئذٍ يكون هو بدوره خاضعًا للخصوصية التي تجعله مؤلفًا من منفصلات مثل الدال. فإذا كان الجسر بين منفصلات الدال مستحيلًا فينبغي أن يكون الجسر بين مدلولاته مستحيلًا إذا تصورناها من جنسها للتوازي التام بين الدال والمدلول في النسبية الثقافية. **انغلاق النسبية الثقافية ليس حقيقة فلسفية، بل هو موقف عقدي علته تصور هذين الضربين من الجسر تابعين للسان بدل تصور العكس. الموسيقى والرسم هما مصدر اللسان، وليس العكس. لكننا لا ننفي أن اللسان بعد أن يصدر عنهما يصبح محددًا لأعيان التحققات الموسيقية والرسمية بتأثير من الموقف العقدي القائل بالنسبية الثقافية التي يزعم أصحابها في البداية أنها كونية.**

ففي البداية يتصور كل شعب غناءه **(حركة الصوت التي تراكمت بحسب مصادفات التاريخ)** ورقصه **(حركة الرسم التي**

تراكمت بحسب مصادفات التاريخ) أمرين كونيين إلى أن يكتشف أن غيره من الشعوب له مثله غناء ورقص يدعيان الدعوى نفسها. عندئذٍ يدركِ أن الشعب الآخر لم يختر العناصر نفسها لتكون مقومات ما ميزه من حركة الصوت وحركة الرسم ليجعله داله ومدلوله لهذه الدعوى. فيتمكن من فهم وجهي هذه الدعوى: **فلها وجه سلبي هو محاولة الجزئي أن يكون كليًا بنفي الجزئيات الأخرى ووجه إيجابي هو محاولة الجزئي إدراك عموم الجزئية للكل، ومن ثم سعي الجميع إلى كلي يتعالى عليهم جميعًا.** لذلك فالتعالي هو إدراك الكلية المشتركة من حيث هي قيمة يسعى إليها البشر، وليس من حيث هي أمر تعين في حضارة دون حضارة. وإذًا فالوعي بالتعالي لا يتحقق بصورة تامة إلّا عندما يبلغ العقل الإنساني إلى مرحلة يعتبر فيها الخصوصية مرقاة للكلية بمبدأ التدافع الوسيلي **(شريعة العمران المساعد على تحقيق الاستخلاف أي الإنسانية التي تتخلق بأخلاق القرآن)** لتحقيق الغايات نفسها **(عقيدة الاستخلاف أو التخلق بأخلاق القرآن)**[1].

---

(1) سيعجب الكثير من السطحيين من كثرة الإشارات الدينية عامة والإسلامية خاصة، ويعتبرها انحرافًا عن الغرض. لكن من يتدبر الأمر بعمق يدرك أن ذلك مما ليس منه بد. فنحن نتكلم في الترجمة، أعني في أداة التواصل الأساسية بين الثقافات. فإذا لم نبين أن للثقافات دوال ومدلولات تتجاوز الخصوصيات بات التواصل بين أهلها مستحيلًا. لذلك فكل القائلين بالنسبوية الثقافية نفاة لإمكان الترجمة، ومن ثم فهم قائلون بأرخبيلية الحضارات البشرية. فإذا انطلقنا من هذه النتيجة وجدنا أنفسنا منتسبين إلى حضارة تعتبر خصوصيتها كلية اعتبار الخصوصيات مجرد أداة للبلوغ إلى الكليات، أي إن كل خصوصية بمجرد إدراكها خصوصيتها =

= تتجاوزها. لذلك فالإسلام يؤسس لنظرية التعارف بين الشعوب والقبائل غاية ولنظرية التسابق في الخيرات بين الشرائع بداية للوصول إلى إدراك الأخوة البشرية وراء التعدد الثقافي في منزلة المستخلفين الذين يوحدهم سلبًا الكفر بالطاغوت الثقافي الكفر الذي يرمز إليه نقد القرآن لتقليد الآباء (عدد كبير من الآيات القرآنية) والطاغوت السياسي (عدد أكبر من الآيات)، ويرمز إليه سلبًا نقد القرآن للحكام المتجبرين وإيجابًا الإيمان بالله (البقرة 156). ولعل آيتي الميثاق (الأعراف 172 ـ 173) تجمع كل هذه المعاني نفيًا للاحتجاج بتأثير التربية أو بالوراثة العضوية.
فكيف لا يكون قول الرسول محمد ﷺ إن القرآن هو آيته ومعجزته (أداة التواصل الكلي)، وإن رسالته هي الرسالة الخاتمة (مصممو التواصل الكلي) مجرد دعوى إذا قبلنا بالنسبوية الثقافية؟ إذا نفينا التعالي عن الثقافي نفيًا مطلقًا فاعتبرنا الترجمة ممتنعة بإطلاق كيف يمكننا تصور القرآن قابلًا لأن يكون كتاب كل المسلمين، وليس مقصورًا على العرب منهم دون سواهم؟ تلك هي العلة في قبولنا بالنسبوية الثقافية في مستوى الأدوات والغايات التدافعية ورفضنا إياها في مستوى الأدوات والغايات التعارفية: **الكلي والخاص**. فالقرآن المكي والحديث القدسي موضوعهما الأدوات والغايات التعارفية مع التنبيه إلى ضرورة عدم الغفلة عن الأدوات والغايات التدافعية. والقرآن المدني والحديث العادي موضوعهما الأدوات والغايات التنافسية مع ضرورة التنبيه إلى عدم الغفلة عن الأدوات والغايات التعارفية. وتجتمع كل هذه العناصر في اللحظة التاريخية التي صيغت فيها هذه النصوص ليس من حيث هي نصوص فحسب، بل من حيث نصوص أحداث تاريخية ومن حيث هي تعليق على أحداث تاريخية جارية في الحاضر ومعبرة عن موقف من أحداث تاريخية جرت في الماضي وأحداث تاريخية ستجري في المستقبل ومعاني كونية شارطة لكل حدوث تاريخي أعني المتعاليات التي صنفناها إلى خمسة أصناف من القيم. =

وذلك هو ما يسميه الإسلام بالفطرة التي هي أصل الأخوة البشرية رغم الفروق الثقافية والتعدد الاجتماعي لكونها شرط **التواصل العملي (قيم تنظيم الحياة الجماعية السياسية وأدوات تحقيقها)، وشرط التواصل النظري (قيم تنظيم الحياة الجماعية الفكرية وأدوات تحقيقها)، وشرط التواصل الذوقي (قيم تنظيم الذوق العام وأدوات تحقيقها)، وشرط التواصل الرزقي (قيم تنظيم العيش العام وأدوات تحقيقها)، وشرط التواصل الوجودي**

= وما كنا لنطيل الكلام في مثل هذه القضايا لو لم تكن ذات تأثير رهيب على سلوك المسلمين في صلتهم بالبشر الآخرين. فهم في صدد العودة إلى المواقف الجاهلية أو ما يشبهها. ولعل أفضل مثال تطبيق اسم بني إسرائيل الماضي على بني إسرائيل الحاضر ما يجعل البعض يشكك في الهولوكوست الفرعوني قياسًا على التشكيك في الهولوكوست الهتلري. فهذا الموقف علته عودة العرب إلى القومية وراء الكونية البشرية واعتقادهم الضمني بأن القيم خاضعة للنسبوية الثقافية، ومن ثم فالهولوكوست الفرعوني تلفيق من جنس الهولوكوست الهتلري. وطبعًا فهذا الموقف الثقافوي والقومي النافي للكلية القيمة (هنا كلية القول بنفي العبودية لغير الله، ومن ثم عدم القبول باستعباد الفراعنة لليهود حتى لو كانوا اليوم أعداء لنا) تكذيب محض للقرآن الكريم: فهل القرآن متآمر مع اليهود على الفراعنة تآمر الإعلام الغربي معهم على العرب اليوم؟ وطبعًا فلو كان أصحاب هذه المواقف يقرأون القرآن كما ينبغي لفهموا أن القرآن ميز بين يهود ويهود، وأن هذا التميز يصح على كل الشعوب بمن فيهم المسلمون جغرافيًا. فالمسلمون بالمعنى القرآني يوجدون في كل الأمم والشعوب ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا: فكل من يتواصى بالحق ويتواصى بالصبر ويؤمن بالله ويعمل صالحًا مسلم، لأنه مستثنى من الخسر بحسب سورة العصر.

بين البشر (قيم أساس كل تلك القيم أعني التصورات الدينية والفلسفية لحقائق الوجود ومعانيه)[1]. وكل هذه التواصلات

(1) والقرآن الكريم يؤسس العلاقة بين المستويين فيميز بين الدين الواحد في كل الرسالات المتوالية عمومًا توزيعيًا (لكل أمة رسول بلسانها) وعمومًا كليًّا (الإسلام هو الدين الواحد في كل الأديان المتوالية) والشرائع المتعددة (من حيث هي كيفيات وطرق تنظيم حياة الفرد والجماعة حياتهما التعبدية استنتاجًا من الدين الواحد). واستنادًا إلى هذا التصور يوضح شيخ الإسلام ابن تيمية العلاقة بين كلية الدين وخصوصية الشرائع، فيقابل بين القرآن المكي ممثلًا للدين الكلي والقرآن المدني ممثلًا للشريعة الخاصة بالمسلمين. لذلك فالإسلام من حيث هو الدين الواحد في كل الأديان ينبغي أن يكون حاميًا لكل الشرائع التي يعترف بها، أعني خاصة الشرائع الأربع التي ورد ذكرها في القرآن الكريم بالإضافة إلى الشريعة الإسلامية: الشريعتين المنزلتين الأخريين اللتين ما زالتا موجودتين في التاريخ (شريعة اليهود وشريعة النصارى)، والشريعتين الطبيعيتين اللتين يمكن أن تعمما على كل الشرائع الطبيعية تعميم الشرائع المنزلة الثلاثة على كل الشرائع المنزلة (شريعة الصابئة وشريعة المجوس) الواردتين في القرآن الكريم. ويستند هذا الموقف إلى أصلين: عقدي إرجائي (الله يفصل بينهم يوم القيامة) وشرعي ذريعي (التنافس في الخيرات بين أهل الشرائع المختلفة من حيث هي مناهج لتحقيق القيم). ويجمع بين كل هذه المعاني آية واحدة جمعت فأوعت فضلًا عن الآيات المتعلقة بالموقف الإرجائي من هذه الأديان حتى في عقائدها فضلًا عن شرائعها: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة 48).

متعالية على الخصوصيات اللسانية دالًّا ومدلولًا، وهي شرط الترجمة التقريبية التي تتمكن من تحقيق بعض التشاكل بين الخصوصيات الدالة والمدلولة بفضل الوحدة بين الكليات المقصودة وراءها، أعني القيم المقومة للفطرة.

ومعنى ذلك أن الدال والمدلول ليس مصدر دورهما في عقبات الترجمة طبيعة الدال (**كون الترجمة بين هذه اللغة أو تلك أو العكس**)، ولا طبيعة المدلول (**كون المدلول المنقول هو هذا المدلول أو ذاك بحسب الاختصاصات**) إلّا سلبًا إذا قسناه بالإضافة إلى علم المترجم باللسانين وبالاختصاص. ومن ثم فبمجرد توفر هذين الشرطين في المترجم يزول الدور السلبي فيصبح البحث في طبيعة العقبات الحقيقية للترجمة صادرًا عن مجال آخر هو المجال الذي أشرنا إليه. وعلامته أنه موجود حتى في الترجمة الداخلية لمعنى واحد بعبارتين من اللغة نفسها إحداهما شارحة لأخراهما. عندئذٍ يتبين للجميع أن مصدر العقبات في كل ترجمة منحصر في مشكل فلسفي عميق يحدد طبيعة التعبير اللساني ما هي[1]. ويمكن أن نصوغ هذا المشكل

---

(1) إن علاج هذا المشكل ليس أمرًا مقصورًا على حل قضايا الترجمة فحسب. فهو يمكّن من دحض النسبوية الثقافية من مدخلي الفكر الفلسفي والفكر الديني. وكنا قد بينا أن هذين الفكرين لا يختلفان إلّا بالترتيب بين النظر والعمل. فهما الفكر نفسه من مدخلين متقابلين: الفكر الفلسفي يعالج مسائل الفكر البشري من مدخل تقديم النظر على العمل، والفكر الديني يعالج المسائل نفسها من المدخل المقابل تقديمًا للعمل على النظر. لذلك فنحن نعالج القضية من المدخلين معًا بمناسبة حل قضايا الترجمة. وتجتمع =

من مدخلي التعبير اللساني الدالي والمدلولي .**كيف يمكن أن يتطابق دالان في الدلالة على نفس المدلول أو كيف يمكن أن يكون لدالين مختلفين نفس المدلول؟**

فهل الترادف التام بين المفردات والمؤلفات منها ممكن في نفس اللغة فضلًا عنه في لغتين مختلفتين؟ أم إن الترادف الحدي والتأليفي هو في الحالتين ترادف تقريبي دائمًا. ومن ثم فالترجمة تقتضي عملية من جنس استنفاد الفضل بين مقدارين يتقاربان بتدرج في توجههما أحدهما نحو الآخر يتقاربان من غاية لا يمكن البلوغ إليها أبدًا. فالدال الثاني الذي نجربه يتقارب من الدال الموالي **(أي إنه أقرب إليه من الدال الأول)** لإفادة مدلول

= هذه الأبعاد الثلاثة في حل قضية علاقة المسلمين من غير العرب بالقرآن الكريم: هل يمكن للمسلمين أن يفهموا القرآن الكريم على الرغم من كونهم ليسوا عربًا؟
لكن المسألة الدينية هي من دوافع البحث وليست من مضموناته: أي إني من حيث كوني مسلمًا وعربيًّا أهتم بهذه القضية فتدفعني إلى البحث فيها. لكن حلها ليس من جنسها: فهو ليس دينيًا ولا قوميًّا. الحل فلسفي وهو يتعلق بطبيعة المتعالي على الثقافي في المعرفة والعلم والذوق والرزق والوجود، أعني في الروابط الخمس التي يمكن أن تكون مسلك تواصل ومضمون تواصل وعلة تواصل وغاية تواصل بين البشر. وإذًا فنحن أمام قضية معرفية في اللسانيات (شروط إمكان الترجمة) تفترض علاجًا فلسفيًّا (شروط التواصل مع الذات فضلًا عنه مع الغير) ودافعًا دينيًا (شرط كونية القيم الدينية: أن يكون القرآن الكريم صادقًا في دعواه وحدة الفطرة التي ينبني عليها مفهوم الدين الكلي بحيث لا تكون عربية القرآن حائلة دون الشعوب غير العربية من أن تفهم معاني القرآن الكريم).

يتقارب من مدلول الدال الموالي للمدلول السابق. وهكذا دواليك في كل المحاولات المتوالية لاستفاد الفضل بين الدالين وبين المدلولين بالتثبيت المتناوب: **نثبت الدال لتخير المدلول الأنسب أو نثبت المدلول لتخير الدال الأنسب**. والأمر نفسه يحصل عندما نحاول فهم قصد المخاطب فنجيبه بحسب ما فهمنا من قصده دون أن نكون متأكدين من أن ما فهمناه هو ما قصده مائة في المائة بدليل الاستدراك المتبادل وبدليل سوء التفاهم الغالب في التخاطب بين الناس، بل إن المرء لا يمكن أن يفهم ما بدر منه إلّا بالطريقة نفسها وبشرط الرضى لفهم تقريبي لمعنى «**نفس المعنى**» عند تكرار التعبير عنه بعبارة أخرى غير الأولى.

ولعل السر في ذلك هو أن التواصل الفعلي لا يكون بنظام رمزي واحد (**اللسان في حالة الترجمة**)، بل بالتكامل الذي تحققه منظومة من الأنساق الرمزية عواملها المؤثرة في التواصل لا تكاد تحصى: **ومعنى ذلك أن كل إنسان يتكلم عدة لغات واللسان أدناها قدرة عن التعبير**. وتلك هي علة فرق التبليغ بين الخطاب الحي في التخاطب بين شخصين متواجهين حقًّا في مقام معين كلاهما على دراية بمحدداته ومفروضاته، وبين الخطاب الميت بين شخص من عصرنا وشخص من عصر آخر يقرأ خطابه المكتوب مع استحالة الإحاطة بالمحددات والمفروضات مهما عمقنا البحث فيهما. فمهما أضفنا إلى النص المكتوب من معلومات وآثار تتعلق بالشخص والمقام محددات ومفروضات يبقى الإدراك الحي للأمرين أتم. من هنا **استحالة جعل التاريخ علمًا إذا كان القصد علم الأحداث**

الفردية[1] لكون المؤثرات في التواصل لا تكاد تتناهى وجلها لا يقبل الكتابة ولا التسجيل، حتى بعد تقدم فنون تسجيل الواقع بآليات البث الحي[2]. وقد أوجد العقل البشري حلين لتعويض المؤثرات اللامتناهية التي يوفرها الحضور الحي: **أحدهما يستعمله في الكلام النظري والثاني في الكلام الأدبي.**

فالخطاب النظري يسعى قدر المستطاع إلى تعويض دور المؤثرات اللامتناهية التي تجعل المقام الحي يحقق التواصل بالمحددات الحاضرة والمفروضات الغائبة يعوضها بنسقية الخطاب وبتعريفات الحدود والمبادئ تاركًا التأويل المضموني لحرية الفكر الباحث عن التشاكل بين بنية النظرية وخصائص الظاهرات التي تصاغ بها. ذلك أن التأويلات الممكنة لكل نسق

---

(1) لذلك فابن خلدون يعتبر قد تخلى نهائيًا عن هذا الفهم لعلمية التاريخ لمجرد كونه قد اعتبره منهج نقد الخبر بتوسط قوانين العمران التي هي قوانين عامة تحدد الممكن والمرجح من الأحداث بحسب هذه القوانين، لكنها لا تستطيع أن تثبت الحدوث وعدم الحدوث الفعليين إلّا بشرط انتسابهما إلى الواجب والممتنع. ولما كان النوعان متغيرين بحسب التطور الحضاري البشري فإن الحكم على الماضي بالقياس إلى الحاضر أو على المستقبل بالقياس إلى الحاضر أو إلى الماضي يعد من التقريب العلمي وليس من العلم اليقيني. فيكون التاريخ بهذا المعنى من جنس تطبيقات العلوم النظرية الفرضية الاستنتاجية إذا أولنا العناصر التي يحدد القانون علاقاتها فأعطيناها قيمة معينة أو مضمونًا معينًا.

(2) وفي المقابلة بين الأمرين أكبر الأدلة على الطابع السفسطائي للفصل الأول من فينومينولوجيا الروح ومحاولات تعريف هيغل لليقين الحسي بإرجاعه للعموم الخاوي كما بينا في كتاب الشعر المطلق والإعجاز القرآني.

نظري لامتناهية، ومن ثم فالخطاب النظري نفسه يبقى في حاجة إلى تعيين المقام الذي هو بالأولى من جنس التأويل المضموني للحدود حتى يصبح للمصاحبات الإفادية من أنظمة الرموز المساعدة للنظام المستعمل دور في عملية التأويل. لذلك فقد بيّنا صحة حدس ابن تيمية في وصفه ما كان الفلاسفة يعتبرونه حقائق أولية بأنه تأويلات ضمنية لمضامين المفروضات الانطلاقية في كل معرفة نظرية: **النظرية تضع خانات خاوية ترمز إليها بالمجهولات ثوابت ومتغيرات والتأويل يملأ الخانات فتصبح لها في المعادلات النظرية قيم معينة، وذلك هو مدلول التأويل العلمي**.

أما الخطاب الأدبي فهو يعوض دور المؤثرات اللامتناهي في التبالغ الحي بين البشر بفنون إيقاظ الملكات التي تمسرح وضعيات تبالغ حي متخيل بينهم في «**الأباديع**» الأدبية بفضل الوصف الإيحائي لبعض مقومات المقام الحي الذي تجري فيه أحداث «**الأبدوعة**» «**Fiction**»، ما يعني أن كل أدب لا تتوفر فيه الأدبية إلّا بما فيه من إيحاء قصصي يتعلق بالأحداث والأفعال وبالمحددات التي تضفي على أحيازها ومجراها ما يجلعها تولي في خيال القارئ أو السامع وضعية التبالغ الحي، وكأن ذهن المرء يتحول إلى مخرج مسرحي للأبدوعة الواردة في الأثر شعريًا كان أو روائيًا مكتوبًا أو مسموعًا أو ممسرحًا في المسرحة الحية أو المسجلة سينمائيًا أو تلفزيًا.

وكل هذه الفنون يتوسلها القرآن الكريم في التعبير الذي يجعل القارئ هو المبدع للمقروء بما تثيره في ملكاته من قدرة على المسرحة الخالقة لوضعيات التبالع الحي الذي هو

الأسلوب المفضل للقرآن الكريم. ورغم وجود البديع (**التوارد بين الصور الصوتية**) والبيان (**التوارد بين الصور الذهنية**) في الأسلوب القرآني فإن أدوات تحقيق الأثر التبليغي هذه ليست أهم ما في القرآن لأنها لا تؤثر إلّا في الإنسان ذي الذائقة اللسانية العربية. أما أدوات تحقيق الأثر التبليغي الكلي فهي إيقاظ ملكات المتلقي ملكاته لمسرحة الأباديع التي تعتمد دالين ومدلولين في الوقت نفسه الدراما التاريخية وما بعدها والدراما الطبيعية وما بعدها وأثر الأولين في الأخيرين وأثر الأخيرين في الأولين ووحدة الكل في المستوى التعبيري وفي المستوى التحقيقي كما يرمز إلى ذلك كله سورة يوسف التي اعتبرها القرآن الكريم حجته البالغة في التبليغ[1].

لذلك فإن أفضل تحليل علمي لعملية الترجمة من هذا المنطق أن نقول إنها علمية ترجمة ذات مستويات خمسة تفترض كلها الخروج من التعبير اللساني إلى المتعاليات غير اللسانية شرطًا في تحقيق الذات مع نفسها ومع غيرها من ثقافتها ومع غيرها من غير ثقافتها.

1 و2- فهم عبارة النص في لغته الأصلية: ترجمة داخلية في اللغة المنقول عنها في عملية فهم النص الذي يراد نقله بالمراوحة بين توحيد الدال وتعديد المدلول لترجيح المدلول

---

(1) انظر تحليلنا لمعاني سورة سيدنا يوسف ﷺ وعلاقتها بالقيم الخمس وبمؤسساتها العمرانية ووظائف التربية والاقتصاد والعلم والسياسة والدين في كتاب (**الشعر المطلق والإعجاز القرآني**).

المقصود، ثم عكس العملية بتوحيد المدلول وتعديد الدال للغرض نفسه: أي إن البحث عن المقابل في اللغة المنقول إليها مشروط بتنويع دوال المعنى في اللغة المنقول منها.

3 و4- فهم عبارة النص في غاية الترجمة: العمليتان نفسهما في اللغة المنقول إليها في شكل مسودات ترجمة بحسب الآليتين نفسهما توحيد الدال وتعديد المدلول، ثم توحيد المدلول وتعديد الدال: أي إن توالي المسودات في محاولات الترجمة هو عملية تنويع للمقابلات الحدية التأليفية في اللغة المنقول إليها بحسب التنويع في اللغة المنقول منها.

5- الشعور بالمطابقة بين الفهمين السابقين: لتختم العملية المناظرة بين ما استقر عليه الأمر في العمليتين الأوليين وفي العمليتين الثانيتين لمراجعتهما بالآلية نفسها، أعني آلية توحيد الدال وتعديد المدلول، ثم توحيد المدلول وتعديد الدال.

وهذه العمليات الخمس لا تتوقف إذ هي تقبل التجويد بصورة لا نهاية لها تمامًا كما هو شأن أي كتابة أو قراءة ذهابًا في الأولى من تصور المدلول واحدًا وعملية الكتابة بحثًا عن الدال المناسب من خلال تجريب عدة أدلة وفي الثانية من العلمية المقابلة حيث نتصور الدال واحدًا وعملية القراءة بحثًا عن المدلول المناسب من خلال تجريب عدة مدلولات. وهي علمية مستمرة لا تتوقف بمعنيين: **عند المترجم الواحد وفي الترجمات المتوالية في حضارة من الحضارات فضلًا عن كونها شرط وحدة كل حضارة إذ ما من حضارة يمكن أن تبقى واحدة إذا صار ماضيها غير مفهوم لها أو صارت غير مفهومة**

لمستقبلها. لذلك فترجمات النص نفسه تتوالى بلا غاية إذا كان الفكر المتلقي حيًّا ومنفتحًا على وحدة الحضارات البشرية المتعالية على الخصوصيات.

وبذلك يتبين أن الترجمة **قراءة** نص بلغة هي المنقول عنها **وكتابة** نص بلغة هي المنقول إليها. وكلتاهما مشروطة بعمليتي ترجمة داخلية في اللغة المنقول منها، وفي اللغة المنقول إليها. فالمترجم ينبغي أن يتصور قارئًا لحصيلة ترجمة يكون من أهل لسانه يقرأ نصه فيهم منه ما قصد تبليغه، وأن يتصور قارئًا من أهل اللسان الذي ترجم منه لترجمة المقابلة لنصه فيفهم من الترجمة المقابلة المفترضة مطابقة نفس ما قصد. وتكاد هذه الشروط أن تكون شبه مستحيلة التحقيق. ففي ذلك كله من الفرضيات ما لا يحصى لأن العمليات المضاعفة لا متناهية التجويد. فالقراءتان الأهلية **(العربية)** والأجنبية **(الألمانية في حالتنا هذه)** مشروطتان للنصين الأجنبي والأهلي مرتين للكتابتين باللسان الأهلي ومرتين باللسان الأجنبي. ذلك أن النص يخاطب قارئين: **القارئ الأهلي والقارئ الأجنبي**، فلا يكفي أن يرضى العربي الذي يقرأ النص الحاصل عن الترجمة إلّا بشرط كونه عربيًا يمكن أن يقرأ أصله بنفسه، بل لا بد أن يرضى الألماني الذي يقرأه لو أرجع إليه منقولًا من العربية إلى الألمانية أو لو تعلم العربية فقرأه وقارن بنفسه الأصل والنسخة.

فيكون المترجم وسيطًا بين أربعة أشخاص فرضيين هم في نظرية الترجمة من جنس العالم التجريدي للتصورات العلمية: **القارئ العربي الجاهل باللغة الألمانية (في هذه الحالة) والقارئ العربي العالم بها والقارئ الأجنبي الجاهل بالعربية (في هذه**

الحالة) والقارئ الأجنبي العالم بها. الغاية هي أن ترضيهم الترجمة جميعًا بوصفهم حكامًا للتواصل بينهم أو عليه. والنتيجة أن حد الترجمة بين لغتين أنها ترجمة خارجية مشروطة بترجمتين داخليتين تجريان في لغة البداية ولغة الغاية. ويقتضي ذلك أن نسلم أن كل اللغات البشرية تحقق التواصل بين أهلها لكونها ترجمات داخلية وتقبل أن تحقق التواصل بين البشر بفضل نفس العملية عندما ترتقي إلى بحث عن نظام ترميز مشترك بين البشر من حيث هم بشر أعني الفروض الأربعة التي ذكرناها:

1 و2 - فرض وحدة المدلولات الصدارة عن وحدة الموضوع بنوعيها (أفلاطون وأرسطو).

3 و4 - وفرض وحدة المدلولات الصدارة عن وحدة الذات بنوعيها (كانط وهيغل).

ولنسم الوحدة الأولى وحدة التعالي بمعناه في الفكر القديم والوسيط **(ترانسدنس أو تعالى الموضوع الذي في غاية القصدية المعرفية شرطًا لقيامه)** والوحدة الثانية وحدة التعالي بمعناه في الفكر الحديث والمعاصر **(ترنسندنتال أو تعالى الذات التي في بداية القصدية المعرفية شرطًا لحصولها)**. لكن هذه الوحدات الأربع لا يمكن تصورها من دون أصلها جميعًا، أعني الأصل الذي يمكن من تجاوز تعدد الذوات وما بينها من الانفصال والاتصال وتعدد الموضوعات وما بينها من الاتصال والانفصال. فالتوحيد بين التعددين وشرط التواصل بين الذوات حول الموضوعات وحول الذوات وحول علاقاتهما لا يمكن أن يكون حاصلًا بسبب أي منهما **(الموضوع قديمًا ووسيطًا أو**

الذات حديثًا ومعاصرًا)، بل لا بد أن يكون الأصل متقدمًا عليهما جميعًا بوصفه ما به تنفصل الذوات والموضوعات وتتصل تقدمًا يجعله مصدر قيام الموجودات، ومن ثم مصدر انفصالها واتصالها ومصدر إدراكها ومصدر تقويم ضروب الإدراك بمقتضى ضروب القيم الخمس التي هي القيمة الذوقية (**جميل قبيح**) والرزقية (خير شر) والمعرفية (**صدق كذب**) والعملية (حر مضطر) والوجودية (**شهود جحود**).

المعاني الكلية والمعاني الخصوصية:

ولكن كيف يمكن أن نوفق بين اعتبار المدلولات نفسها وضعية مثل الدوال التي تفيدها **(ومن ثم فهي متغيرة ليس بتغير الثقافات فحسب، بل وكذلك بحسب الممارسات والأجيال في الحضارة نفسها، وهو موقف ليس بالبعيد عن نظرية ابن تيمية في العلم المستند إلى التصورات التمثيلية والرمز اللساني)**، وبين القول بوجود ما يتعالى على الحضارات والثقافات بحيث يمكن للبشر أن يلتقوا وراء خصوصياتهم الحضارية؟ ماذا يمكن أن تكون طبيعة هذه المتعاليات إذا لم تكن هي المدلولات التي تفاد بالدوال اللسانية التي هي بالضرورة خاصة بالأمم أمة أمة؟ الجواب يتوزع على هوامش كثيرة تعالج وجوهًا مختلفة من المسألة. لكننا يمكن أن نشير إلى أصل هذه الأجوبة بعد التمييز بين أمرين أساسيين يمكن الاصطلاح عليهما بـ **عقيدة الكلي العملي وفرضية الكلي النظري**.

فعقيدة الكلي العملي غاية ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ

ﱡﭐ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﱠ[1]. وهي شرط الأخوَّة البشرية التي تخلص الإنسان من حمية الجاهلية بفضل التعارف معرفة ومعروفًا. وهي من ثم شرط الوجود الخلقي للبشر. وتلك هي العقيدة التي يمليها القرآن الكريم فطرة الله التي فطر الله الناس عليها الفطرة المحددة للغايات الكلية. وفرضية الكلي النظري أداة (**ويمكن أن تعد شرطًا في العقيدة الأولى ومن ثم فهي مثلها عقيدة لأنها كانت في مرموزة استخلاف آدم الحجة التي رد بها الله حجة الملائكة ضد استئهال آدم الاستخلاف**). وهي شرط المعرفة العلمية التي تخلص الإنسان من الظنون. لذلك فهي الفطرة التي تحدد الأدوات الكلية. إنها تحقق الشروط الإجماعية لطلب الموضوعية التي تؤيد شرط الأخوة البشرية أو على الأقل تمكن من التوافق على المؤسسات العمرانية[2]. وهي تتألف من

(1) سورة الحجرات، الآية: 13.

(2) ولنضرب مثالين من هذه الأدوات، وكلاهما يعدان من أهم ما يؤكد عليه القرآن الكريم. فالمعلوم أنه مهما تنوعت الموازين والمكاييل واختلفت من حضارة إلى حضارة يبقى الوزن والكيل شرطًا في التعامل الرزقي بين البشر. ولما كان مقدار وحدات القيس ليس مهمًا لأن القصد هو أن يكون البدل قابلًا للقيس بالمبدل منه بات اختلاف المكاييل والموازين والمقاييس غير مهم. فالمطلوب هو التناسب بين الأعواض في التعامل وليس مقدار وحدة القيس. لهذا اعتبر الميزان أهم أدوات العمران في القرآن. والإخلال به يعد علة فساد العمران. فكل تطفيف استيفاء أو إخسارًا يعد من مبطلات التناسب بين الأعواض ومن ثم فسادًا لشروط التعامل الموضوعية بين البشر أيًا كانت الثقافة. وهذا إذًا من المتعاليات. أما المتعالي الثاني الذي يمكن أن يعد هذا المتعالي الأول ثمرة له فهو الميل الفطري للعدل في=

عمليتين اعتبرهما القرآن الكريم شرطي الاستثناء من الخسر: **الأولى هي التواصي بالحق أو الاجتهاد الجماعي والثانية هي التواصي بالصبر أو الجهاد الجماعي.**

فإذا تواصت الشعوب بالحق تعالت على خصوصياتها وأنانيتها. وإذا تواصت بالصبر تمكنت من قبول الاختلاف فاستمعت للغير وحققت شرط التواصي بالحق. ومن ثم فصيغة المشاركة في التواصيين هي شرط الترجمة من حيث هي كما أسلفنا ترجمتين داخلتين في نفس الثقافة ممثلة باللسان وتحققان شروط الترجمة الخارجية بين ثقافتين ممثلتين باللسانيين المنقول منه والمنقول إليه. وبذلك يتبين أن العقيدة والفرضية ليستا تحكميتين.

فالأولى هي المميز بين الوجود السلمي والوجود الحربي للعمران البشري.

= التعامل على الأقل عند الأخذ إن لم يكن عند العطاء. فكل امرئ مهما كان غبيًا لا يقبل الغبن. فيكون المتعالي الذي ينبغي عليه الكيل والوزن حلًا للمتعالي الخلقي الذي هو أحكام التعامل: التعامل الرزقي له أحكام خلقية. الأخلاق إذًا هي الفطرة التي يدرك بها المرء شروط التعامل الرزقي خاصة: مثل رفض الغش ورفض الظلم وأداء الأمانة... إلخ. ثم تعم على كل التعاملات الأخرى. لذلك كان أهم مقياس لأحكام الأفعال البشرية يوم الدين من الميزان. وكلا المثالين يعود إلى معيار رياضي: إنه التناسب في التعاوض عند التبادل بمقضي معايير يحددها السوق رزقيًا (إذا حكمته آلياته العادلة أعني إذا لم تتدخل فيه اعتبارات سياسية أو احتكارية) ويحددها العرف خلقيًا (إذا لم تفسد الفطرة، أعني إذا لم تتدخل اعتبارات سياسية تستعمل القوة لغير خدمة الحق).

والثانية هي المميز بين الوجود المنفعل والوجود الفاعل في الحياة البشرية.

لكن التفسير الحقيقي لمسلَّمة هذه المحاولة في تحديد العقبات الحقيقية لعملية الترجمة نجده في اعتبارنا فعل الترميز الكلي متقدمًا على التعبير اللساني. والدليل مضاعف:

1- قدرة الإنسان على تجويد تعبيره اللساني على المعاني بصرف النظر عن الترجمة الخارجية. ولولا ذلك لما وجد تفاضل بين النصوص ولكانت الأمم من دون آداب.

2- قدرة البشر على التواصل دون ترجمة لسانية عند تعذرها أو عدم توفرها وتحقق شروط التواصل في التعبير غير اللساني على المعاني التي يعجز اللسان عن أدائها. ولولا ذلك لما وجد تفاضل بين الفنون، ولكانت الأمم من دون فنون تتوسل أدوات تعبير غير لساني مثل الموسيقى والرسم.

إن كلتا التجربتين تفيد بوضوح أن التواصل الرمزي العام مع الذات ومع الغير من نفس الثقافة أو من ثقافات مختلفة متقدم على التواصل اللساني (**بمعنى تقدم الشارط على المشروط**) ومتأخر عنه (**بمعنى تأخر المتجاوز على المتجاوز**) بنظام رموز مختلف عن النظام اللساني، نظام لولاه لامتنع أن نفسر كيف يمكن للطفل أن يتعلم اللسان. لذلك فالتواصل اللساني يمكن أن يعتبر دائمًا ترجمة لسانية داخلية لنظام التعبير الشارط والمتجاوز في الثقافة نفسها . ومن ثم فهو يقبل أن يترجم ترجمة خارجية إلى الثقافات الأخرى بشرط أن يكون قابلًا للترجمة الداخلية في اللغة نفسها أي بشرط أن يكون قابلًا للقول بعدة طرق تعتبر متشاكلة.

وشرط شروط هذا التواصل الرمزي العام هو السلوك التعبيري المصاحب للسلوكيات الحيوية المشتركة للنوع والمتعالية على المدلولات اللسانية تعاليها على دوالها لكونها في نفس الوقت دالًّا ومدلولًا، أو لكون دالها ومدلولها كلاهما يعد عين القيام العضوي وعين التعبير عن الكيان العضوي.

«والدال - المدلول» الرئيس هو بلا ريب جسم الإنسان. فأولى الدوال المدلولة فيه هي حواسه. كل حاسة دال ومدلول متطابقان لأنهما يتحددان بالتقابل مع الحواس الأخرى دالة ومدلولة. فكل الموجودات يصنفها الإنسان قبل الوصول إلى الوعي بالذات بمجرد حركاتها في توجيه الحواس يصنفها سلوكه هذا بحسب أجناس المدارك الحسية إلى خمسة أجناس تشترك في سادس هو أرضية المدرك التي تنقسم إليها وتتمايز عليها بالتقابل أو بالوجود والعدم. ذلك أن كل حاسة يمكن لصاحبها أن يستعملها وأن يوقف استعمالها باختياره أو بحسب تأثير المؤثرات المحسوسة فيوجد مدركها ويعدمه بفعل الإدراك أو بالامتناع عنه طوعًا أو كرهًا. وتلك هي أول عملية يميز بها الإنسان بين الإيجاب والنفي طوعًا أو كرهًا. فيكون وضع اليد على العينين مثلًا نفيًا للرؤية، وغلق الأذنين نفيًا للسمع، ويكون حضور المدرك أو غيابه حصولًا أو عدم حصول للإدراك. تليها عملية اعتبار هذه الحركات بمجردها دون ثمرتها أدوات تعبير يستعملها إشارات ليخاطب بها الآخرين فيبلغهم هذا المعنى أمرًا ونهيًا أو يتبلغ منهم هذه المعاني، إلى أن نصل إلى استعمال الصوت مصحوبًا بالإشارة أو غير مصحوب للتنبيه كالنداء والاحتجاج... إلخ، وتلك هي بداية التعبير اللساني.

وكل هذه الدوال المدلولة من حيث هي بدايات إشارية تتحدد في ما بعد بحسب السنن الحضارية والتقاليد وتعتبر قبل هذا التحدد الشرط المشترك للتواصل المتقدم على التمايز الحضاري والثقافي. وهي ليست معاني قابلة لصياغة بعينها، بل هي من جنس نقاط المناظر الغائية إليها يتوجه إليها الفكر في محاولاته التعبير دون أن ينتهي إلى صياغة نهائية. وإليها مع البنية العضوية ومع السلوكيات المرتبطة بها وبما في الجسد من نوازع وميول ومع هذا النوازع والميول، كل ذلك أمور مشتركة بين البشر من حيث المضمون، حتى وإن اختلفت من حيث شكل التعبير عنها أو من حيث كيفيات تحقيقها. ويكفي أن نعتبر هذه الأشكال التعبيرية وكيفيات التحقيق محاولات لترجمتها في سنن حضارية معينة بدالها ومدلولها. وتلك هي الدوال والمدلولات المختلفة من حضارة إلى حضارة. لكنها جميعًا قابلة للترجمة بعضها إلى بعض بفضل نسبتها إلى تلك القاعدة المرجعية التي فيها من التماثل ما يكفي لتحقيق المعاني الكلية المتعالية على المناظر التي انتخبت منها لتعبر عنها بوصفها في كليتها وكونيتها «**فطرة الله التي فطر الناس عليها**».

ومن ثم فتلك المتعاليات هي أسس الأخوة البشرية وجسور التواصل ليس بين البشر فحسب، بل ومع كل الظاهرات الحية والظاهرات الطبيعية. ولعل أهم المتعاليات الخصائص العضوية للجسد الإنساني ليس من حيث البنية فحسب، بل وكذلك من حيث الوظائف والحاجات والميول بثًا وتلقيًا. فاستمداد مادة الجسد البشري اغتذاءً بما تجود به الطبيعة ما كان ليكون ممكنًا لو لم يكن بين الجسد والنبات والحيوان المغذيين تواصلًا عضويًا يحقق النقلة الجوهرية منهما إليه وإليه منهما.. فثمار الأشجار

تخاطبنا فتغرينا بنفسها، والمغديات كالمتكلم مع المحتاج إليها، وخاصة عند بلوغ الجوع مبلغًا معينًا. كما أن الشهوة الجنسية تجعل كل الكائنات الحية تخاطب الإنسان في غياب الجنس المقابل من نوعه فيتفاعل مع الحيوانات كما هو مشهور في البوادي والأرياف. والتواصل الرمزي مصاحب لهذا التواصل الجوهري مصاحبة لا تقتصر على التواصل الذي لا يتدخل في مادة الكيان العضوي فحسب، بل يتعداه للتدخل فيه من حيث كيفيات إدراك الكيان العضوي لذاته ولمنزلته في الكون.

ويمكن أن نسمي ذلك بالاغتذاء الروحي والرمزي. فجميع الكائنات الحية بما فيها النبات لا يقتصر التواصل فيها على جسور التواصل العضوي، بل إن الأجيال اللاحقة تأخذ عن الأجيال السابقة ما يكتسب دون أن يكون قابلًا للوراثة أو ما يمكن أن يسمى تعلمًا. ومن خصائص القيم الخمس (**الذوقية والرزقية والنظرية والعملية والوجودية**) أنها زئبقية عصية على التحديد، بل هي متداخلة بحيث يمكنها أن يتنكر بعضها في شكل البعض الآخر فضلًا عن قابليتها للتعارض. لذلك فمدلولاتها غير ثابتة بمقتضى كون الدال يمكن أن يكون مشتركًا بينها. لكن طبائعها من حيث هي هذا النوع من القيمة أو ذاك تقبل التحديد رغم كونها أقل قابلية له من طبائع المدارك الحسية بمنظومة من الفروق والمقابلات التي يمكن بالتمحيص الدقيق تعيينها تعيينًا واضحًا. والخلط الذي يقع بين دوالها ومدلولاتها سببه كونهما من المواضعات الثقافية والحضارية. لكن ترجمة الدوال والمدلولات يبقى ممكنًا بمقتضى التحديد الدقيق لتلك الطبائع في محاولات التمحيص الدقيق لطلب شرط العمل وشرط

النظر وشرط الذوق وشرط الرزق وشرط الوجود، أعني أجناس القيم قياسًا على طلب أجناس المدارك الحسية.

ولنقل بصراحة واعتمادًا على القياس نفسه إن للإنسان ملكة ترميزية هي أصل هذه المدارك القيمية سلوكًا عضويًا. وينتج من ذلك تعبير كوني شارط للتعبير اللساني تعبير كلي لا بد أن يكون من ثم متعاليًا على التمايز اللساني بين الشعوب. وقد سبق فناقشنا في كتاب (الشعر المطلق) ما ورد في الفصل الأول من فينومينولوجيا الروح حول اليقين الحسي حيث بينا الأساس الزائف الذي بنى عليه هيغل كل استنتاجاته. فهو ينتقل من مضمون يقين الإدراك الحسي الذي لا تستوعبه عبارة إلى عبارته التي لا تستوعب منه إلّا الإشارة إلى معانٍ عامة، وهي **هذا وهنا والآن وأنا**. لكن كل لحظة أو ومضة إدراكية حسية تتضمن بالفعل كل الدوال - المدلولات التي تدركها الحواس من العالم. وهي **«منظر أو مشهد»** من العالم لو تصورنا الإنسان أوقف بعده كل إدراك وسعى إلى التعبير عنه لتعذر عليه استيفاءه مهما طال عمره ودون اعتباره ما يسميه هوسرل بآفاق إدراك الشيء آفاقه التي ينسب إليها لاتناهي الإدراك الحسي.

فما السر يا ترى في عدم التطابق بين الإدراك والتعبير اللساني؟ وقبل محاولة الجواب ألا يمكن القول إن عدم التطابق هو علة وظيفة اللسان الفنية وظيفته التي تنقله من وظيفة الأخبار بدال يعد مجرد علامة على مدلول سابق الوجود عليه إلى وظيفة الإنشاء لدال هو عين المدلول أو رحم وجود المدلول؟ فتكون مدلولات اللسان الخبرية في ثقافية ما دوال لمدلولات إنشائية في كل ثقافة أو بصورة أدق في ما يتعالى على الثقافات؟ لذلك

فإن الحل الأمثل ينبغي أن يكون في افتراض وجود مستويين للدلالة:

1- مستوى الدلالة الخاصة عندما يكون اللسان بمدلوله محيلًا على ممارسة ثقافية معينة، وعندئذٍ يكون الدال والمدلول كلاهما خاصين بتلك الثقافة ويعدان مقفزًا لما يتعالى عليهما في كل تأمل فني أو ديني أو خلقي أو فلسفي يتعالى على الخصوصيات الحضارية إلى الكليات البشرية.

2- ومستوى الدلالة الكونية عندما تتحول تلك الإحالات هي بدورها إلى دوال مستقلة عن ارتباطها بالممارسة الثقافية المعينة التي تصبح هي ذاتها دوال لمدلولات تتعالى عليها فتكون المعنى الأول بالإضافة إلى المعنى الثاني بلغة الجرجاني.

ففي المستوى الثاني تتعالى الدلالة الكونية على الدلالة الثقافية إلى أفق كوني يتمثل في العودة بالدال اللساني إلى أصله الطبيعي، أعني الحركة الصوتية والموسيقى المتحررتين من الانتخاب الحاصر لهما في مخارج لغة دون أخرى. فيتحرر المدلول من ارتباطه الخبري ليدخل في ترابط من جنس ترابط الدوال، أعني التوازي الموجود بين توارد الأصوات الموسيقي وتوارد المعاني البلاغي والعودة بالمدلول اللساني إلى أصله الطبيعي، أعني الحركة الإشارية والرسم المتحررين من الانتخاب الحاصر لهما في مواقع فكر دون فكر آخر. ومعنى ذلك أنه يحصل في المدلولات ما يحصل في الدوال لو افترضنا أن للحركات الإشارية مواقع في جهاز الإشارة الإنساني والبصر مثل ما للحركات الصوتية مخارج الحروف في جهاز التصويت الإنساني.

فبمجرد أن يتحول جهاز التصويت إلى آلة موسيقية نتخلص من أنظمة الحروف التي تتألف منها دوال اللغات المختلفة ليصبح جهاز التصويت آلة موسيقية كونية. وبمجرد أن يتحول جهاز الإشارة إلى آلة رسمية نتخلص من أنظمة التصورات التي تتألف منها مدلولات اللغات المختلفة. فيصبح التعبير إيحاءات موسيقية موازية لإشارات رسمية. والإيحاءات الصوتية والإشارات الشكلية توجه الانتباه إلى المعاني الكلية حيث يكون التعبير مناخًا روحيًا من الآيات المطلقة التي يتطابق فيها وجها الموجود، فلا يبقى شيئًا يدور حوله التعبير، بل هو يصبح وجوده مطابقًا للتعبير فيكون دالًا ومدلولًا على فعل الوجود المدرك لذاته في ضربٍ من الوعي الفني المبدع له[1].

وهذا المتعالي الترميزي لا يتعين بحق إلّا في التواصل الحي سلوكيًا وفي الفنون الجميلة تعبيريًا (**وخاصة الموسيقى والرسم والغناء الراقص الجامع بينهما**). وهو قابل للتصنيف بحسب أنواع

(1) وهذا لسوء الحظ ما أفقده الفهم السيئ لتعين الرسالة النصي فهمًا حصرها في دوالها ودلالاتها النسبية إلى ثقافة بعينها، بل وإلى عصر بعينه فألغى كل ضروب التعبير الأخرى عن الوجدان الديني، وباتت ثقافتنا الإسلامية أفقر الثقافات استعمالًا للفنون في التعبير الديني، بل إن الفنون صارت خارج المقدس إن لم تكن بعد قد صارت من المدنس. لكن شيئًا من الشروع في الفهم الذي نحاول تحديد مقوماته نجده في الخط الإسلامي (الحركة الإشارية في الرسم والمكان والبصر) وفي التجويد القرآني (الحركة الإيحائية في الصوت والزمان والسمع). لكن ذلك جمد في شكله البدائي لأنه لم يكن مستندًا إلى نظرية، بل مجرد خروج عفوي عن الحظر الفقهي وسياسة سد الذرائع السخيفة.

القيم الخمسة. فمنه ما هو ذوقي (**يخص كل الفنون الجميلة بقيمتي الجميل والدميم**)، ومنه ما هو رزقي (**يخص كل الأخيار بقيمتي النافع والضار أو الخير والشر لبقاء الجسد**)، ومنه ما هو نظري (**يخص كل المعارف والخبرات بقيمتي الصدق والكذب أخبارًا عن المدركات**)، ومنه ما هو عملي (**يخص كل الأعمال التي تتعلق بالسلطة أو القدرة على الفعل بقيمتي الحرية والعبودية أو حرية الاختيار والاضطرار**)، ومنه ما هو وجودي ما بعد طبيعي (**ومنه النزوع الفلسفي للبحث في ما وراء الطبيعة لتأسيس حقيقة القيم**)، كان أو ما بعد تاريخي (**ومنه النزوع الديني للبحث في ما بعد التاريخ لتأسيس قيمة الحقائق**) . ويمكن أن تعتبر نسبة هذا المتعالي من حيث هو تعبير كوني إلى التعبير اللساني عين نسبة وظائف الدولة الأساسية (**كالأمن والإدارة والجباية والسلطة والعنف المنظم... إلخ**) إلى المؤسسات التي تقوم بهذه الوظائف. من حيث هو سلوك فنسبته هي نسبة وظائف الحياة ونوازعها إلى الأعضاء وأفعالها.

ولا أحد ينكر أن السلوك الحيوي في الشوق الجنسي مثلًا - **سلوكًا وتعبيرًا** - تعبير رمزي سلوكي كلي داله هو عين مدلوله وهو متقدم عن التعبير اللساني الذي هو في الحقيقة محاولة للترجمان عنه ترجمانًا يختلف فيه الدال عن المدلول ويختلف من ثقافة إلى ثقافة بالدال والمدلول المتغيرين. ولكنه قبل الترجمة اللسانية عنه يكون واحدًا بدال مطابق لمدلول فيتجه قصد الإنسان إليهما في وحدتهما عندما يتعامل مع إنسان من ثقافة أخرى ليفهم قصده. لذلك فالتعبير اللساني يتوقف إذا حصل التواصل الفعلي بالمؤثرات العضوية والسلوكية بين الجنسين، أو بين أحد الجنسين والحيوان، أو بينه وبين النبات في الاستجابة لمطالب

المقومات الأساسية في بقاء الجسد أو في التأمل الذوقي أو النظري. وعندما يلتقي رجل وامرأة في علاقة عشق حقيقية مثلًا يكونان غنيين عن الكلام، حتى لو كانا من الحضارة نفسها فضلًا عنهما إذا كانا من حضارتين مختلفتين، بل هما قد يعتبران الكلام في الغالب عاجزًا عن التعبير الصادق، بل هو أحيانًا من التعبير المنافق والمخادع الهادف إلى الحجب، لا إلى الكشف. وكذلك الشأن عندما يستغرق المرء في تأمل منظر طبيعي جميل أو في تأمل ما يصفه كانط بالجليل من تمظهرات الطبيعة أو التاريخ.

فتكون الأفعال نفسها رموز نفسها، أي إنها دال ومدلول في الوقت نفسه. ولا معنى عندئذٍ لتراخي المدلول المزعوم تراخيًا بلا حد كان أو محدودًا. إنها أصل الكلام الذي يكون الحرف بداية حركة التعبير اللساني عنه بداية هي **«صوت - إشارة»** تصبح بالتدريج صوتًا من دون إشارة كما تصبح القراءة الصامتة مدلولًا من غير توسط الدال الصوتي بينه وبين الدال الكتابي. والحرف بهذا المعنى يتحول إلى فعل الاسم **(ما يسمى عادة باسم الصوت)** واسم الفعل (مثل صه وحدك... إلخ) اللذين يعدان الجسر الواصل بين الترميز المتقدم على اللسان والترميز اللساني كما حاولنا بيانه في **كتاب الشعر المطلق.**

ويكفي أن نتأمل الحروف الدالة على بداية الحركة وغايتها واتجاهها مثل من وإلى وعن وعلى وكل حروف السؤال وحروف الربط المنطقي والبلاغي. ولعل جل أسماء المكان والزمان حروف. فدلالتها على الوجهة المكانية والزمانية في الحركة من جنس دلالة حروف الوجهة بالمعنيين. وهي تقال مثل الحروف غالبًا مصحوبة بالإشارة المفيدة لمعناها برفع اليد فوق سطح واقع أو متخيل وحطها

تحته مثلًا للدلالة على فوق وتحت. وكلا النوعين ـ حروف الوجهة بداية للفعل أو غاية وأسماء الوجهة المكانية والزمانية ـ أصوات غالبًا ما تكون مصحوبة بإشارات مفهومة في كل الحضارات تمامًا كما تكون إشارات الأمر بتشغيل إحدى الحواس أو النهي عن تشغيلها مفهومة في كل الحضارات كوضع الأصبع على الشفتين المصحوب باسم الفعل صه أو أشت أو شات... إلخ[1].

(1) ولولا ذلك لاستحال أن نؤسس لنظام تواصل مع الصم. فهذا النظام مبني على شرطين هما إشارات اليد لإفادة المدلول (وذلك منبع اعتبارنا المدلول اللساني آيلًا إلى الحركة في الزمان أو الهيئة المسموعة) بحيث يكون السر في لغة الصم أنها تعكس آليات التعبير اللساني العادي: هو يترجم الشكل المكاني إلى شكل حركة صوتية وهي تترجم الشكل الصوتي إلى شكل حركة مكانية. ولو لم يكن ما تشير إليه اليد قابلًا لتعويض المدلول الصوتي الذي يصحب الصورة التي ترمز إليها الإشارة لاستحال أن يفهم الأصم معنى الإشارة. كما إن حركة الشفتين تعوضان الدال الصوتي غير المسموع بما يصاحبه من إشارات دالة عليه من خلال حركات الشفاه. وهذا التكامل بين الحركات المشيرة إلى المدلول والحركات المشيرة إلى الدال عمليتا ترجمة للمدلول الذي يرى لكونه دائمًا ما يقبل التصوير بالحركة في المكان والدال الذي يمكن أن يرى لما يصاحب الحركة في الصورة الدالة على المدلول من غير كلام. وإذًا فقابلية المدلول للترجمة إلى حركة تعبر عنها اليد وقابلية الدال للترجمة إلى حركة يعبر عنها الفم يجعل اللسان الذي يخص شعب دون شعب قابلًا للترجمة إلى لغة متجاوزة للسان. فيكون الأصم والطفل عند التعلم والأجنبي عند جهل اللسان أمثلة من إمكانية التعالي للوصول إلى تواصل كوني بين البشر يحررهم من سلطان الخصوصيات الثقافية. ولا شك في أن لغة الصم ليست مطلقة الكونية. لكن مجرد إمكانها حتى في اللغة نفسها يجعل الأمر ممكنًا كونيًّا.



خاتمة

يكفي أن نبين في غاية البحث أن إشكالية الترجمة تمثل ما يمكن أن يعتبر «**التجربة الحاسمة**» في علاج قضية طبيعة التعبير عامة علاجًا يبين أن التعبير اللساني ليس مميزًا للإنسان إلّا بوصفه قمة جبل الثلج الرمزي المميز للإنسان تمييزًا يجعل كل ضروب التعبير الإنساني غير اللسانية متفوقة على اللسان الذي هو بعد ترجمتها إلى نظام رمزي خاص بمنظور حضارة معينة لضروب التعبير العامة التي تشترك فيها كل الظاهرات الحية، بل وكل الموجودات. وتتم هذه الترجمة بآليتي التوظيف الذريعي لما ينتخب من الدوال والمدلولات الممكنة تعبير عن هذا المنظور:

1 ـ آلية إدخال الانفصال الحرفي على الاتصال الصوتي لحصر الوحدات الصوتية كما يحصل في رسوم الحروف التي تعتمد عليها الكتابة لتكون الأسماء مؤلفات من وحدات محدودة تتنوع بالتأليف بينها لكأن الرمز من جنس المواد في الكيمياء لذلك فالصرف هو علم كيمياء اللسان.

2 ـ ثم آلية الوصل بين الوحدات الدالة المؤلفة من تلك العناصر لجعل المعاني هي بدورها مؤلفة من وحدات قابلة

للحصر شكلًا لا مضمونًا من خلال حصر قوانين التأليف، فيكون النحو بالقياس إلى اللسان كالفيزياء بالقياس إلى الطبيعة.

وبذلك يكون اللسان الطبيعي مؤسسة اجتماعية تفصل الإنسان من صلتيه بما يحيط به طبيعيًا وما بعد طبيعي ليحصر الترميز في الثقافي الحضاري الذي تبني عليه السفسطائية المحدثة حصرها الإنسان في المواضعات اللسانية. وإطلاق مثل هذا التصور وحصر قدرات الإنسان الترميزية في اللسان أو حتى جعل الترميز اللساني أرقى درجات الترميز الإنساني يجعل الترجمة مستحيلة، سواء كانت داخلية أو بين ألسن مختلفة.

لكن ما دون الصرف يعيد إلينا اتصال الصوت المطلق، ثم إلى كل الأنظمة الصوتية التي يمكن أن تكون رموزًا (**الطبيعة**). وما فوق النحو يعود بنا إلى التأليف المطلق ثم إلى كل الأنظمة التأليفية التي يمكن أن تكون رموزًا متجاوزة للثقافي والحضاري (**ما بعد الطبيعة**). وبهذين التجاوزين إلى الطبيعة (معينًا مطلقًا للدوال الممكنة) وإلى ما يمكن أن يعد ما بعدًا لها (معينًا لكل المدلولات الممكنة)، يتخلص الإنسان من القطيعة الوجودية المرضية التي تؤسس لكل الإنسويات، سواء استندت إلى حلول الرب في الإنسان (**كل وحدات الوجود الإنسوية**) أو إلى نفي الرب وتأليه الإنسان (**كل وحدات الوجود الطبعوية**). فنجد التأليف اللامتناهي لمادة الدال وراء المنفصلات الصرفية المنتجة للسان الطبيعي الخاص بشعب معين أو بحضارة معينة، ولنسمه **موسيقى**. وهذه التأليفات اللامتناهية أو الموسيقى قابلة لأن تكون أداة تواصل بين كل البشر، بل وبينهم وبين كل الموجودات

الطبيعية. كما نجد التأليف اللامتناهي لصورة المدلول، ولنسمه **منطقًا**. وهذا المنطق لا يقتصر على المنطق اللساني، حتى لو ذهبنا به إلى حد مدونة أرسطو (**المصنفات الثمانية لكونها جميعًا تتعلق بالتأليفات المقصورة على اللساني**)، بل يتعداه إلى التأليف من جميع أصناف الرموز القادرة على التعبير عن المؤلفات المدلولية بكل ضروب الرموز.

وبذلك يحيط هذا التجاوزان فيمتدان إلى كل الطبيعة وإلى كل ما بعدها، باللسان الإنساني، فيربطانه بما يتصوره الفلاسفة دون الرموز اللسانية أو فوقها، أعني يربطانه بكل الرموز أو بالآية التي هي كون كل موجود يدرك بقيامه الذاتي وبمنزلته في منظومة الموجودات فيكون بموقعه من هذا الحيز رمزًا أو آية. فكل موجود يمكن أن يكون رمزًا لغيره ومرموزًا إليه بغيره في نظام رمزي كوني هو شرط التواصل ليس بين الناس فحسب، بل مع كل الموجودات شرطًا في العلم والعمل وكل ضروب التقويم الخمسة.

إن هذه الرمزية المطلقة هي الرحم الذي تتكون فيه كل الحضارات المختلفة، فتكون نسبتها إليها نسبة القوارب إلى المحيط القوارب، لكن العودة إلى المحيط تحقق التفاهم بمجرد الخروج من القوارب والسباحة فيه. والخروج والسباحة لا يؤديان إلى الغرق في البحر، اللهم إلّا إذا تصور أصحاب الانغلاق اللساني أن اللسان ليس بذي تاريخ ولم يصبح بعد أن لم يكن. فهما شرط وجود القوارب التي بنتها الحضارات لتيسير الوجود من دون الحاجة إلى بناء القوارب في كل جيل كما هو شأن كل المؤسسات البشرية التي هذه وظيفتها. لكننا نعلم أن كل مبدع

يكون مبدعًا لكونه يساهم في بناء القارب. وكل من يتصور الفكر الإنساني حبيس اللسان الطبيعي يكون كمن يتصور العملة لتيسير التبادل، من حيث هو مؤسسة، وسيطة بين التبادلات الحقيقية في تحويل الإنسان للمحيط الطبيعي، أعني التبادل الذي يحول جهد العمل إلى حصيلة هي المنتوج، ثم في الغذاء والطاقة بينهما عند استمداد الإنسان قيامه البدني من الاغتذاء بما يستمده من الطبيعة بجهده التحويلي. وليست العملة في ذلك إلّا الوسيط للتبادل بين البشر تيسيرًا لمعاملاتهم دون أن يكون لها دور من طبيعة التبادل الحقيقي بينهم وبين الطبيعة(1).

فكون جميع الموجودات يمكن أن تكون دوال بالتناوب أو جملة هو المقصود بالطبيعة، وكون جميعها يمكن أن يكون مدلولًا هو المقصود بما بعد الطبيعة والتطابق بين الأمرين في الغاية المثالية هو المقصود بالوجود، بحيث يكون كل موجود من حيث نتوئه على أرضية هذه الغاية المثالية هو نسبته إليها التي يدل عليها محله منها. فإذا اقتصرنا على ما انتخبته الحضارة من الحضارات من دوال وما انتخبته من مدلولات ليس إلّا منظورًا

(1) وفي الحقيقة فإن اللسان لا يقول شيئًا عن الأشياء، وليس له دلالة إلّا في نظام التبادل الوسيط بين البشر من حيث التداول حول التبادلين الحيين والإشارة إلى عناصرهما إشارة لا يفهمها أحد من الرمز اللغوي لحالة، بل من المصاحب الفعلي من التبادلين الحيين. فعندما يتبادل شخصان عملة فإن هذا التبادل يكون بين البشر في عملية التواصل حول التبادل الحقيقي بين البشر، وما ترمز إليه العملات من مواد تؤكل أو تلبس أو تصنع... إلخ، فلا يتم التفاهم إلّا من خلال هذه الممارسات المصاحبة للتبادل الرمزي اللساني.

هو بنفسه ينتأ على هذه الأرضية، فيتضمن قيامه الذاتي من حيث هو نتوء بضرورة ذاته الناتئة، ونسبة ذاته إلى الأرضية التي ينتأ عليها وهي أرضية مضاعفة حتمًا:

1 ـ منظومة دوال حضارته ومدلولاتها وكلاهما نسبيان إلى تلك الحضارة كما يمكن القول إنهما غير قابلتين للترجمة من حيث ما فيهما من خصوصي وتقبلان الترجمة من حيث ما تسعيان إليه من متعاليات تشترك فيها كل الشعوب.

2 ـ وتجاوزهما إلى المنظومة الكونية التي ليست بالضرورة قابلة للعلم ماهية رغم كونها قابلة للعلم وجودًا (أي إننا نعلم أنها موجودة، لكننا لا نعلم كيف هي، وما طبيعة أثرها العام لاقتصارنا على معرفة أثرها الخاص المتمثل في قدرتنا على تجاوز حدود حضارتنا تجاوزًا هو شرط التواصل بين البشر من وراء حدود حضاراتهم المختلفة ومن ثم شرط الترجمة) بوصفها نقاط المآل في مناظر الرسم، أعني النقاط التي تلتقي عندها كل التوجهات لو بلغت الغاية في السعي إلى معاني الفطرة التي هي أصل أجناس القيم الخمسة[1].

(1) وحاصل القول إن ظاهرة التشقيق اللغوي علتها حصر الفكر الفلسفي في ثرثرات التفكيكيين وما بعد الحداثيين وأثر ذلك على حركة الترجمة إلى العربية. فالقول الفلسفي فقد الصلة بالعلم فصار عديم الحول الرمزي والقوة التقنية. وتلك هي العلة الحقيقية لنقمة أصحابه على النخب التي باتت سيدة حدي الإبداع الإنساني المجردين (الفني والعلمي) وحديه المعينين (التجربة الوجودية والتجربة العلمية) لما لها من سلطان على أدوات الفعل الرمزي والمادي نظرًا وتطبيقًا ولإخراجها النخب المتفلسفة =

= من دون إبداع فني أو علمي من اللعبة التاريخية الفعلية. فقد أفلس القول الفلسفي الذي تأدلج بسبب فقدانه الصلة مصدرًا لنقمة المتفلسفين الذين باتوا يصرفون فنًا جديدًا يأخذ من هذه الحدود الأربعة بطرف لينتجوا ما يتصورونه «ما بعد أدب»، وهو في الحقيقة الأدب في أفسد معانيه كما عرفه نقاد العرب خلال انحطاط الإبداع العربي. فهو ليس أدبًا ولا علمًا ولا تجربة وجودية ولا تجربة علمية. وهذا أيضًا مما نتصور فريق المجلة مدركًا لمخاطره وساعيًا لتجنبه.

ومن علامات إفلاس الفكر الفلسفي الغربي المعاصر سفسطائيته المحدثة التي حاولنا سابقًا فحصها فبينا أنها التمهيد الفكري والتأسيس الضمني للمسيحية المتصهينة التي تمثل العمود الفقري للعولمة الأميركية. فمن دون التحقير من الينابيع الأربعة ومصدرها الرئيس، أعني الحياة في أجل معناها لا تمكن العودة إلى الدين التوارتي البدائي ليكون ما وراء بديلًا من التطابق بين التنوير العقلاني والتنوير الوجداني في الرسالة الخاتمة. أما بفضلها فإن الخطاب الفلسفي يصبح قابلًا للاقتصار على التعالي السلبي خطابًا يمهد الأرض لدين شعب الله المختار. وذلك هو في الغاية مصدر قبول عتاة الفكر الصهيوني الفرنسي بالتشقيق الهايدغري ذي التخريجات اللسانية التي طالما أشبعنا كراتيل أفلاطون منها «أسخورة».

كيف يمكن أن تبلغ السذاجة بالبعض إلى القبول بالسخافة القائلة إن معاني الوجود التي من المفروض أن تكون بعدد التجارب البشرية التي لا تكاد تتناهى - تسليمًا بأن منارة كشف هذه المعاني الدازاين - قد انحصرت في ما يسميه هايدغر مصير الغرب حسب تخريجاته اللسانية المستندة إلى فقه اللغة التحكمي التي يطبقها على اللغة اليونانية نقله إياها إلى اللغة الألمانية، فيصبح طلب نظائر لبعض التعامقات الاشتقاقية والجناسات اللفظية غاية جهد المترجمين العرب الفكري الذي غالبًا ما يكون بعد المرور بغربال الفرنسية أو الإنجليزية علنًا أو سرًا. =

ويمكن مواصلةً لما قدمته في الجزء الثاني من رسالة

= أليست أهم أسباب عقم فكرنا العربي المعاصر هو كونه لم يتخلص من هذا الهاجس حتى عند من لم يمارس الترجمة وحصر الفكر في بعض التفريعات اللغوية (مثل أصحاب المشروعات من مفكري المغرب العربي)، التفريعات التي هي دون المعاني الاشتقاقية في صرف أي لغة مهما كانت بدائية. ذلك أن الصيغ الفعلية العربية مثلًا تتضمن كل أفعال القول التي نسبتها إلى أجناس وظائف الفعل مناظرة لنسبة أجناس وظائف الاسم وأجناس وظائف الحرف وأجناس وظائف اسم الصوت وأجناس وظائف اسم الفعل كما بينا في كتاب الشعر المطلق والإعجاز القرآني: وكلها معانٍ لا بد أن تكون قد كانت غائبة عن بال المترجمين، إذ يستنقصون من شأن اللسان العربي لتزكية جهدهم الترجماني في محاولة تعويض عمق المعاني بعجمة المباني.

وإذا كان التشقيق اللساني زبد الفكر المتفاني فإنه قد يناسب صالونات العاطلين من أكاديميي الأمم الباذخة الذين فقدوا وظيفتهم في فعاليات العمران الغربي بسبب انتقال السلطان من رجال الدين وورثتهم من الفلاسفة إلى الأدباء والعلماء وكل المبدعين من خلال العيش الفعلي للتجربة الوجودية والعلمية الحيتين، فإنه لا يمكن أن يحقق ما نصبو إليه من فكر فلسفي عربي نريده مساهمًا في النهضة مساهمة فكر الغرب الفلسفي عندما كان ذا صلة بهذه الينابيع، أعني قبل انحطاط الفكر الديني والفلسفي الذي ورثه بعد الإصلاح في الحضارة الغربية. لا بد من فكر في العلوم ذات العمود الفقري (الطبيعية والإنسانية وتطبيقاتهما على العمران البشري والاجتماع الإنساني) وفي الفنون ذات الأثر الوجداني فكر يناظر الفكر الذي حقق النهضات عند الغرب قبل وصوله إلى ترف التشقيق اللساني وتخريف علم الكلام المتنكر في ما يشبه الخطاب الوجداني والعودة بالفكر الإنساني إلى بني اللسان اليوناني والجرماني اللذين يتصورهما هايدغر ومدرسته غاية البيان والعرفان.

الدكتوراه حول الكلي أن أقترح التصنيف التالي لضروب صوغ هذه الرمزية المطلقة. فالفاعلية النظرية هي **الرياضيات** وعلمها هو **المنطق (بالمعنى الضيق)**، والفاعلية العملية هي السياسيات وعلمها هو **التاريخ (بالمعنى الضيق)**. والفكر الفلسفي يعالج هذه الضروب الأربعة من الصوغ من منطلق الفاعلية النظرية إلى الفاعلية العلمية، والفكر الديني يعالج الأمور نفسها من المنطلق المقابل، أي من الفاعلية العملية إلى الفاعلية النظرية. وحتى يكون التصنيف متناسقًا، فلا بد من تحديد مقومات الفكر الديني ومقومات الفكر الفلسفي من هذين التوجهين المتقابلين.

فمقومات الفكر الديني هي **الأسطوريات (من حيث هي ما بعد تاريخ) ونقدها (الذي هو أسطورة سلبية)**. ومقومات الفكر الفلسفي هي **الأنطولوجيات (من حيث هي ما بعد طبيعة) ونقدها (الذي هو أنطولوجيا سلبية)**. ويكون الجامع بين هذه الأصناف الأربعة المضاعفة أصلها جميعًا، أعني السيميائية العامة أو **الآداب** من حيث هي **إبداع ونقد** لهذه الأبعاد الأربعة المضاعفة: **وذلك هو المنطق والتاريخ المتطابقان بالمعنى الواسع، أعني الرمزية الحية والحياة الرمزية، أو الدالة، أعني وجهي الحضارة في معناها الشامل من حيث هي وحدة تاريخية حية منفتحة على الكون**. ومعنى ذلك أن الخطاب الأدبي يتألف من **الرياضيات والمنطق والسياسيات والتاريخ** إيجابًا في ما يشبه البعد الواعي من الحضارة **(باستعمال قوانينهما الأولان للشكل والثانيان للمضمون)** وسلبًا في ما يشبه البعد اللاواعي من الحضارة **(باستعمال نقيض ما يضعانه من قوانين الأولان للشكل والثانيان للمضمون)**. وذلك أن الخطاب الأدبي يتضمن هذه الخطابات

جميعًا من خلال تجاوزها إلى الرحم التي تنجبها، أعني **الأنطولولجيات** ونقدها و**الأسطوريات ونقدها** إيجابًا وسلبًا كذلك وبالمعنى نفسه.

وعلى الرغم من أن الآداب تتضمن كل هذه الأجناس، فإن أجناس الأدب تقبل التقسيم إلى أنواع بحسب غلبة أحدها عليها ولا دخل للشكل في التجنيس (**لا فرق بين الشعر والقص لأن للقص شعرية معينة وللشعر قص معين**). فيكون الأدب أدبَ خيالٍ رياضيٍّ ومنطقيٍّ (**المنطق هو علم الفاعلية الرياضية ونقدها بشرط فهم الرياضيات كما هي فعلًا أعني التنسيق النظري لأي بنية مجردة لتقبل العلاج والتحقيق العقليين**)، وأدب خيالٍ سياسيٍّ وتاريخيٍّ (**التاريخ هو علم الفاعلية السياسية ونقدها بشرط فهم السياسيات كما هي فعلًا، أعني التنسيق العملي لأي فعل ليقبل العلاج والتحقيق العقليين**)، وأدبَ خيالٍ أسطوريٍّ ونقد أسطوري، وأدب خيالٍ أنطولوجيٍّ ونقد أنطولوجي، وأدبًا شاملًا كما هو شأن النصوص الدينية الأرقى.

وهذه النصوص عندما ننظر إليها في ذاتها وبصرف النظر عن الاعتقاد إيمانًا بها أو عدم إيمان هي الإسقاط المطلق بالمعنى الهندسي للكلمة من الوجود كله. وتلك هي علة الدور الشامل الذي تؤديه. فهي في نسبتها إلى السيمياء أو الرمزية العامة التي أشرنا إليها تقبل استعارة نسبة العالم الصغير (**النص الديني المرجع**) إلى العالم الكبير (**نظام الموجودات من حيث هو نظام دوال شامل لنظام الموجودات من حيث هو نظام مدلولات شامل**). وكل نوع من هذه الأنواع من الممارسة التي يتوجه إليها في التاريخ الفعلي هو الرحم الذي يتصور فيها النوع الذي يستمد

منه وصفه وينمو ويتطور. فالعلم الرياضي مثلًا يتصور في الخيال العلمي الرياضي والمنطقي وينمو ويتطور، بل إن ذروة كل علم هي - **قبل استقرار ما يصبح حقائق ذلك العلم** - يكون إبداعًا خياليًّا بهذا المعنى، ما يعني أن كل العلوم التي أشرنا إليها هي بدورها أنواع أدبية استقرت، فأصبحت مقصورة على الوظائف التي تؤديها في الممارسة النظرية أو العملية لحضارة من الحضارات.

قصور الفكر النقدي العربي المعاصر

بعد قرنين من النهضة الأدبية والفكرية يحق للمرء أن يطمح إلى تصور الفكر النقدي العربي في مستوى يحافظ على الأقل على ما بلغت إليه بعض القمم في النصف الأول من القرن العشرين أمثال طه حسين والعقاد الذين يقل عندهم مضغ الشعارات فينجزون عملهم بمهنية وإتقان. لذلك فقد جمعت ثمرات جهدهم خصائص النقد الحديث مضمونًا وأساليب الإبداع شكلًا. لكن الرياح في الوطن العربي يبدو مجراها دائمًا على غير ما تهوى السفن. فإذا كانت نجوم النقد في الساحات الثقافية والجامعات العربية فكرها من جنس ما يطالعنا به الأستاذ جابر عصفور في العينة التي حاول فيها ذات مرة (إحدى مقالاته في الحياة) تحليل التنافس على الصدارة بين الرواية والشعر في وجدان مبدعي النهضة، فلا يمكن إلّا أن نقول: يا خيبة المسعى!.

ملخص مقال الأستاذ عصفور

حاول الأستاذ جابر عصفور في مقاله النقدي الذي صدر في (الحياة) يوم الثاني من كانون الأول/ ديسمبر **2004** تحديد هذه المنزلة سلبًا وإيجابًا لحسم التزاحم بين الرواية والشعر

تقديمًا للأولى على الثاني. فهو ينفي أن يكون جنسا الرواية والمسرح نشآ بمفعول حركة الإحياء نفيه نشأتهما بمفعول التأثر بالغرب. ويثبت إيجابيًّا بعاملين كذلك هما أشكال التآنس العمومي في المدن العربية الكبرى (ممثلًا بالمقاهي) وبالتغلب على ظاهرة سلطان رب العائلة (البطركية) سلطانه الذي أولى للشعر، بحسب رأيه، المنزلة الأولى في الإبداع الأدبي العربي من الشعور بالحاجة إلى بيان ضرورة العلاقة. فاجتمع في علاجه عاملان سلبيان وعاملان إيجابيان ليس في أربعتها ما يمكن أن يجعلها كافية، ولا حتى ضرورية لتفسير ما يراد تفسيره أو إقناع القارئ العادي، فضلًا عن المختص، بمثل هذا التفسير القاصر.

وقد يكون عذر الأستاذ أنه يكتب لجريدة يومية، وليس لمجلة متخصصة. لكن الجرائد اليومية درجات. لذلك فهذا العذر لا يستقيم لعلتين:

أولاهما أن جريدة (الحياة) تحاول التوسط بين الثقافة العامية والثقافة المتخصصة، فتطلب مستوى يمكن أن نصفه بتعميم الثقافة العلمية والفلسفية الراقية في أوساط القراء العرب الذين لا يقل مستوى التعليم عندهم على ما كان عليه في المجتمعات الغربية عندما سنت عادة الكتابة الأدبية الإبداعية والنقدية في الجرائد اليومية إلى حد سن عادة المسلسلات الروائية والمتابعات النقدية لتشد القراء وتربط الإبداع بالحياة اليومية العادية (وخاصة في تقاليد القرن التاسع عشر السكسوني).

وثانيهما أن نقادنا في النصف الأول من القرن المنصرم، الذين قلدوا النسخة الفرنسية منها، كانوا يكتبون في صحف يومية لا تقل (الحياة) عنها سعيًا لحفظ المستوى.

علل التعليق ودواعيه

لذلك رأيت من المناسب أن أعلق على ما كتبه الأستاذ عصفور شكلًا (**أسلوب القول النقدي اللساني والمنطقي**) ومضمونًا (**شروط القول النقدي النظرية والمنهجية**). فشكلًا لا أتصور أحدًا يمكن أن يقبل بأن يكون نص النقد الأدبي متحررًا من معايير الإبداع الأدبي الشكلية والأسلوبية حتى عندما تتوفر معايير النقد المعرفية والمنهجية التي هي غنية عن التنويه في أي كتابة نقدية لأنها ما إليه ترد طبيعتها ووظيفتها. لكن قراءة نص الأستاذ جابر عصفور عن منزلة الرواية بالمقارنة مع منزلة الشعر يجعل أي قارئ، مهما تنازل عن الصفوية الأسلوبية، يسأل: هل هذا العمل مكتوب بالعربية أم بالعامية المصرية، وهل يوجد منطق يربط بين المقدمات والنتائج؟ أما الزاد المنهجي والمرجعية الفلسفية التي يستند إليها التفسير فلا أثر لهما ما يجعله عاميًّا من حيث الوظيفة النقدية كذلك.

فعلى الرغم من أن فرضية الأستاذ عصفور التفسيرية لتعليل تقدم الرواية على الشعر (أشكال التآنس في المدن الكبرى) تبدو مغرية، فإن الحجج العينية التي أتى بها لإثباتها كلها منافية لها. فالذين كتبوا الرواية والمسرح - اقتصارًا على الأمثلة التي ضربها - جميعهم قاموا بذلك تقليدًا ومحاكاة أولية للأشكال الخارجية، إما لما جعلت حركة الإحياء منه مثالًا أعلى أو تقليدًا لما جعلت منه حركة التحديث الغربي مثالًا أعلى. والترجمة والرحلة إلى الغرب كلتاهما تؤيد التفسير بالتأثر أكثر مما تؤيد التفسير بتطور أشكال التآنس الذاتية للمجتمعات

العربية. ولما كانت أشكال التآنس الذاتية هذه (أعني المقاهي والحكي فيها) ليست أمرًا تجدد، بَعْدَ أن لم يكن في المدن العربية فإنه لا يمكن أن يكون كافيًا للتفسير إلّا إذا بينا أن أمرًا ما قد طرأ فغير شكله. وعندئذٍ يصبح المؤثر هذا الأمر لا هو. وطبعًا فإن المؤثرات التي غيرت الوعي الوجودي العربي في بداية النهضة، ومن ثم نزلت أجناس التعبير المنازل التي صارت لها تلك المؤثرات قابلة للتحديد. لكنها لم يرد لها ذكر في هذا النص فضلًا عن التحليل والتعليل.

مناقشة فرضية الأستاذ عصفور

لا أكاد أصدق أن ناقدًا من القرن الحادي والعشرين لا يزال يقابل بين الشعر والرواية، وكأن الأمرين من طبيعة واحدة. فهل الشعر جنس حتى يقابل بجنس الرواية، أم هو أسلوب تعبير يمكن أن تكتب به الرواية كما يمكن أن يكتب به أي جنس آخر من أجناس العلاج الإبداعي لأغراض الجماليات الأدبية؟ فحتى العرب الأوائل الذين لم يكن لهم الزاد النظري المتأخر عند نشأة النقد العربي لم يصل بهم الخلط إلى حد اعتبار الشعر جنسًا، بل هم كانوا يقابلونه بالنثر مقابلة أسلوب بأسلوب، لا مقابلة جنس بجنس. لذلك كان للشعر عندهم أجناس، وكان للنثر أجناس، وكانت أجناس الشعر تعرف بطبيعة الأغراض ونوع العلاج أو نسق التوالي بين الأغراض الجزئية في الغرض الكلي للجنس. ومثل ذلك كان للنثر. وما أظن أحدًا يجهل هذه البديهيات في النقد الأدبي العربي.

ولكن فلنتغاضَ عن هذا ولنقبل بأن الشعر جنس يقابل

الجنس الروائي. فهل صحيح أنه كان يحتل المنزلة الأولى في الإبداع العربي ـ بمعنى الإبداع الحقيقي أعني ما يعبر عن السؤال الوجودي في تجارب القيم الذوقية (**الفنون الجميلة**) والرزقية (**فنون العيش**) والنظرية (**العلوم**) والعملية (**السياسات**) والوجودية (**الدين والفلسفة**) ـ قبل نشأة الرواية، ثم انقلب الأمر سلبًا وإيجابًا بالعوامل التي يتحدث عنها الأستاذ عصفور؟ أليس الشعر بمعناه العربي الجاهلي المتقدم على نزول القرآن لم يبقَ ساريًا إلّا في وسطين مضاعفيْن كلاهما يوجد على هامش الحياة الروحية العربية الإسلامية في الثقافتين العامية والخاصية؟ فالشعر في كل هذه الأحوال بات غافلًا تمام الغفلة عن الأسئلة القيمية التي ماتت نهائيًّا في التكرار الشكلي للنظم العربي الذي يشبه تمارين التلاميذ على محاكاة النماذج.

لم يعد للمسلمين مبدعون في كل المجالات القيمية التي حددنا يسألون السؤال الذوقي، ولا السؤال الرزقي، ولا السؤال النظري، ولا السؤال العملي، ولا السؤال الوجودي. النخب تجمد فكرها في هذه المجالات جميعًا، فانحصرت في وسطين مضاعفين على هامش الحياة الجماعية التي جعلوها صماء (**لا تسمع أسرار الوجود**)، وبكماء (**لا تعبر عن تجربة حية**)، وعمياء (**لا ترى ما يجري في العمران الإسلامي**): نخب الإبداع الذوقي (**وأهمه الإبداع الأدبي**)، ونخب الإبداع الرزقي (**وأهمه إبداع أدوات العمل**)، ونخب الإبداع النظري (**وأهمه إبداع أدوات المعرفة**)، ونخب الإبداع العملي (**وأهمه إبداع المؤسسات المنظمة للحياة العامة**)، ونخب الإبداع الوجودي (**وأهمه إبداع التعبير عن أسرار الحياة الروحية**).

ففي الوسط الأول المضاعف ابتعد الشعر العربي منذ نزول القرآن عن الوظيفة الحقيقية للشعر، أعني التعبير الجمالي عن الحياة الوجدانية بكل أسرارها ليحافظ خارج الظرفية الروحية الجديدة على أغراضه الجاهلية في البلاطات (الفرع الأول من الوسط الأول) والمواخير (الفرع الثاني من الوسط الأول) المنعزلة تمامًا عن الثورة الروحية التي يعيشها المجتمع لأداء وظيفتي الدعاية السياسية (المدح ومنه الفخر والرثاء والهجاء ومنه نقيضي الفخر والرثاء ثم الخمريات والغزليات الشكلية) والنزوات البلاطية.

أما الوسط الثاني المضاعف ففرعه الأول تعين في الشعر الشعبي الذي انحط إلى التعبير الساذج عن الحياة الغفل للبداوة العربية، أو فوضى الاختلاط في التجمعات الطينية سابقًا والقصديرية حاليًا، والمحيطة بالمدن الكبرى التي يتحدث عنها الأستاذ عصفور. وفي فرعه الثاني حاول المتصوفة تحقيق هذا الغرض، لكن النجاح لم يحالفهم لأنهم تصوروا الوحدة الحية بينهما قابلة للتحقق بحصر الجماليات في استعارة شكل الشعر الخارجي والروحانيات في نفي الحياة الدنيا، وكأن الأخروي شيء آخر غير معاني الحياة الدنيا وأسرارها.

وبذلك فقد تقابل على الشعر أوساط أربعة، كلها أفقدت الشعر وظيفته الحقيقية، ليس فحسب لأنها انحصرت في هذه الأوساط، بل لأنها كذلك لم تجعل من هذه الأوساط موضوعًا للعلاج الجمالي واكتفت بدورها معازل عن الحياة مجهولة الطبيعة والوظيفة: **البلاطات والمواخير والتجمعات الطينية والزوايا**. ففقد الشعر في الحالتين دوره الروحي الموجب، ولم

يعد معبرًا عن حياة روحية فاعلة تعي دلالات كونها حياة روحية، لأنه تحول إلى مجرد أداة وظيفية دورها الأول والأخير المساعدة على تحقيق عدم الوعي بالحياة الروحية وإسكات الأسئلة الوجودية هروبًا إلى أنماط الحياة التي يمثلها المدمنون على البلاط المريض، أو الماخور المهيض، أو حياة المراحيض، أو البحث عن كاذب الوميض، دون أن تكون هذه المحددات لنوع الوعي موضوعًا واعيًا للعلاج الفني، إذ إن ذلك يكون، لو تم، كافيًا ليجعل تلك الحياة وعيًا بالوعي الحي، ومن ثم تعبيرًا ذوقيًّا عن المقدس في بعده المعيش. ويشبه ذلك ما يعيشه مبدعونا الحاليين: فهم لا يسألون عن سر الإدمان على مفقدات الوعي، ولا يصفون حالات فقدان الوعي، بل يهربون إليها ويعبرون عن وعي كاذب بمسؤوليات وطنية أو إنسانية لا تتجاوز الشعارات الجوفاء فلا يتضمن النظم المسمى شعرًا غير ما تتضمنه الجرائد الحزبية وفضلات المجلات الغربية.

لذلك فقد بات الشعر العربي بين ما بعد الجاهلية بقليل وما قبل النهضة بقليل مقصورًا على الكدائيين، كما يقول ابن خلدون، لأنه أصبح يؤدي وظائف يعتبرها الوعي العام منافية لحياته الروحية. وليس معنى ذلك أن القرآن هو الذي أنهى دور الشعر، بل معناه أن الشعراء بتحالف موضوعي مع الفقهاء قد جعلوا الظاهرات الذوقية والجماليات أمرًا جاريًا على هامش المقدس، بل وخروجًا عنه في حين أنها عند جميع الأمم ذروة تعينه والتعبير الجمالي عنه: **وذلك أنهم لم يبدعوا أشكال التعبير التي تحقق الوحدة الحية بين ضربي تجلي المقدس الذوقي في الجماليات وتجليه في الروحانيات.**

الخلفية التاريخية النظرية

ولعل أهم مأساة في هذا المجال هي القصور النظري النقدي عند الأدباء والفلاسفة العرب في العصر الذهبي من حضارتنا. فهم لم يتجاوزوا التنافي الظاهر بين الفن والدين، على الرغم من أن مناقشتهم لكتاب أرسطو في الشعر قد جعلهم يدركون أمرين كانا يمكن أن يجعلاهم قادرين على حل المعضلة:

الأول: هو تعدد أنواع الشعر من حيث هو تعبير عن تجارب الأمم الروحي. فالشعر العربي أمر والشعر اليوناني أمر آخر. وهما إذًا نوعان مختلفان من التعبير الشعري، ولا يمثل أحد منهما الكلي الشعري، ما يجعل طلب هذا الكلي أمرًا واجبًا. وقد وعد ابن سينا بالتأليف في هذا الكلي، لكن الوعد لم يتحقق حتى في أقصى ما حاوله القرطاجني تطبيقًا لعلم نفس ابن سينا على النظريات الشعرية العربية.

الثاني: أن جسور الوصل بين النوعين، ومن ثم بداية الوصول إلى هذا الكلي المطلوب، قد وجدها ابن رشد في القصص الديني الذي تتضمنه الكتب المقدسة الثلاثة، دون أن يستطيع الانتقال المفروض بعد هذا الفهم من الشعرية الشكلية إلى الشعرية العامة التي تحددها أنماط علاج الأغراض، لا أساليب التعبير، أو كما يقول أرسطو طبيعة حبك القصة.

قصور التفسير النظري

ولما كان الأستاذ عصفور قد حاول الكلام عن منازل الأجناس دون أن يربطها بمسألة الوعي الوجودي في شكلي

التعبير عنه تعبيرًا دينيًا في الحضارة العربية الإسلامية، فإن كلامه يصبح دليلًا على أن ضآلة الوعي الفلسفي عند نقاد الأدب العربي لا تزال على ما كانت عليه تسليمًا بأنه يمثل اسمًا بارزًا في النقد العربي الحالي. فهم لا يزالون غافلين عن أمر يعسر أن يهمله ناقد من النقاد المعاصرين في الفكر الغربي. وهذا الأمر هو وحدة الشرطين الضرورين والكافيين لفهم أشكال التعبير عن الظاهرات الذوقية:

- الشرط الذي يغلب عليه البعد الوجودي (العلاقة بالتجربة الروحية عامة والدينية خاصة).

- والشرط الذي يغلب عليه البعد المعرفي (العلاقة بالتجربة المعرفية عامة والفلسفية خاصة).

فهذان البعدان، بما تحدد بينهما من صلة وطيدة في الفكر الحديث والمعاصر، قد حكما تحديد المعنى الدقيق لتصور النقد الأدبي، باعتباره ما بعد التجربتين إذا تتحدان في العبارة عنهما في تجليهما الجمالي والمعرفي. ومنذ أن تجاوز الفكران الفلسفي والديني معًا، وبالتساوق، العقبات التي كانت تحيل دونهما والتسليم بالعلاقة المتينة بينهما كليهما، وبين المعرفة التي تجعل من الظاهرات الذوقية عامة ومن التعبير الأدبي عنها، خاصة مادة لمحاولاتها النظرية بات الفكر النقدي فلسفيًا (أسرار علم الحياة) دينيًا (أسرار عمل الحياة) بالضرورة. فالفكر الديني أدرك صلته المزدوجة المباشرة بالآداب من حيث طبيعة المناهج المستعملة لعلاج تعيينات التعبير الأساسي فيهما، أعني كل فنيات الترميز اللساني، ومن حيث التجارب الوجدانية التي يتعلق بهما هذا

التعبير منهما. والفكر الفلسفي أدرك صلته المزدوجة غير المباشرة بالآداب من حيث أساليب قول الوجود أولًا منذ أن مكنه الفكر النقدي من التخلص من دغمائية المقابلة بين البرهاني والخطابي ليعود إلى وحدة أساليب الفكر الإنساني في العمق، ومن ثم لتعيين العلاقة بتوسط علاقة فنيات التعبير عن التجارب الدينية والفنية ومن حيث مناهج المعرفة منذ أن حسمت في بداية القرن العشرين معركة المناهج بين ما يسمى ألمانيا بعلوم الروح، أو العلوم الإنسانية، وما يسمى بعلوم الطبيعة.

أما لماذا اعتبرنا العلاقة الأولى غير مباشرة، فلأنها في الحالتين تمت من خلال وساطة: **وساطة الفكر الديني ووساطة الفكر العلمي**.

أما لماذا اعتبرنا العلاقة الثانية مباشرة، فلوحدة الأداة والموضوع في التعبير الأدبي والديني.

وأما لماذا يهمل نقادنا هذا الأمر الذي لم يعد أحد من النقاد الغربيين يغفل عنه، فلأن حضارتنا لا تزال تعيش الفصام الذي أخرج الفنون عامة والفنون الأدبية خاصة من دائرة المقدس، وأخرج المقدس من دائرة علم الحياة وعملها الوجدانيين.

ولما كان المجال لا يسمح بأكثر من هذا، فإننا نحيل على كتابنا (في الشعر المطلق والإعجاز القرآني) لعل القارئ يجد في ذلك ما يمكن من الحوار المثمر، فيتحرر من ثرثرة النقاد الذين يخلطون بين الشعارات العامية والفكر الفلسفي.

تأويل هيغل لمعاني بعض أركان الإسلام

كتب هيغل في الجزء الرابع من فلسفة التاريخ الجزء الخاص بالعالم الجرماني فصلًا طويلًا نسبيًا خصصه لما يسميه بثورة الشرق مقارنة مع الإصلاح الذي يعتبره ثورة الغرب، فحدد منزلة الإسلام في التاريخ الكوني وطبيعة الدور الذي أداه حسب المنطق الذي يفسر به هيغل تاريخ البشرية الروحي والخلقي. وفي أثناء ذلك وردت إشارة خاطفة حاول فيها تعريف معنى بعض الأركان الإسلامية رابطًا إياها بخاصية التجريد التي ينسبها إلى الإسلام والمسلمين.

فقد قال في الجزء الرابع من محاضراته في فلسفة التاريخ:
«إن خاصية المحمدية (= الإسلام) هي تضمنها بأن الوجود الفعلي ليس فيه ما يمكن أن يكون ثابتًا. فكل شيء يعتبره الإسلام فاعلًا ونشطًا ومنتشرًا في العالم على امتداده اللامتناهي، بحيث إن العروة الوحيدة الباقية هي عبادة الواحد التي ينبغي أن تمسك به. والتجريد يسود على فكر المحمديين ومن ثم فلا هدف لهم إلّا تقديس الواحد المجرد وتسويده. لذلك فهم قد نزعوا إلى نوع من الحماس عظيم. وليس للإنسان عندهم من قيمة إلّا من حيث هو مؤمن. وتعظيم الواحد المجرد

والإيمان به والصوم والتخلي عن الإحساس البدني بالوجود الخاص والجزئي والصدقة، وكل هذه الواجبات الدينية إنما معناها التخلي عن التملك الشخصي. وتلك هي واجبات المسلم الدينية البسيطة. أما إجلال المطلق فأسمى صورة عندهم هي الموت من أجل العقيدة. فالشهيد الذي يسقط في ساحة القتال يكون واثقًا من الجنة» (هيغل، دروس في فلسفة تاريخ العالم الجزء الرابع: العالم الجرماني الفصل الثاني منه بعنوان المحمدية. (Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte* Bd. IV, *Die Germanische Welt*, Herausg von. Georg Lasson, Verlag von F. Meiner Leipzig 1920)

والسؤال هو، هل فهم هيغل طبيعة الفروض الدينية الإسلامية إذا اعتمدنا على فهمه للصوم والصدقة عامة والزكاة خاصة، أم أن محاولة قراءة واجبات المسلم في ضوء نظريته التي تعتبر الإسلام الرديف السالب لدور المسيحية الجرمانية هو الذي حال دونه والقراءة الصحيحة لمعاني الفروض الدينية في الإسلام؟

فهل الصيام من جنس سلوك الرهبان الغذائي هدفه التخلص من الشعور بالوجود الذاتي الخاص والجزئي كما يتصور هيغل؟

وهل الزكاة والصدقة وظيفتهما التخلص من التملك الشخصي كما يزعم هيغل؟

أليست هذه قراءة مسيحية لعلاقة المسلم بالقيم الدنيوية ودلالتها الروحية قراءة أسقطها هيغل ليفهم الإسلام من منظور كان الإسلام ثورة عليه وتلك هي منزلته في التاريخ الروحي للإنسانية

منزلته التي جعلته يعتبر نفسه الدين الخاتم لكونه الدين الفاتح الذي حرَّفته التجارب الدينية التي من بينها ما ينطلق منه هيغل؟

من المعلوم أن الفروض الدينية هي الأداة المفضلة للتربية الروحية والخلقية في كل دين. ويتجلى ذلك بصورة صريحة في الإسلام الذي حدد نبيه الأكرم مهمته الجوهرية بكونها تتميم مكارم الأخلاق. لذلك فإن نقد الفهم الهيغلي واجب ليس من منطلق الموقف الدفاعي عن الذات، بل لكون ذلك من شروط فهم تحرير الإنسانية من التحريفات التي جعلت الدين يتحدد بالقطع مع التاريخ من حيث بعداه، كما أدرك طبيعتهما ابن خلدون:

بعد التساكن من أجل التآنس أو سد الحاجات المادية ومن ثم استعمار الإنسان في الأرض وتحقيق شروط الكرامة البشرية شروطها المادية.

بعد التساكن من أجل التآنس أو سد الحاجات الروحية ومن ثم تحقيق شروط السعادة والمتعة الدنيوية التي لا تتنافى مع النعيم الأخروي.

ومن المعلوم كذلك أن القراءات الاستشراقية استندت إلى هذه القراءة الهيغلية في فهم الإسلام معتبرة إياه دينًا مجردًا ينسب إليه سلب كل متعين ليتهم بتأسيس نزعة تهديمية للحضارة، بل وبالإرهاب غافلين عن هذين البعدين الناتجين من ثورتين روحيتين، لعل أكبر رموزهما هما تحرير المتعة الجنسية من الوظيفة التناسلية، وتخليص الإنسان من المقابلة بين الدنيوي والأخروي لكون الثاني ليس هو إلّا ما يضفي المعنى عن الأول، وليس البديل منه. وواضح أن هذا التصور العجيب الذي بنى عليه

هيغل فلسفته الدينية التي ألغت دور الإسلام في التاريخ الروحي للبشرية بين التناقض مع أهم مقومات الدين الإسلامي: **أعني عدم الحط من شأن القيم الدنيوية، بل ربطها بدلالاتها الروحية لئلا تتحول إلى عبادة الدنيا والهوى.**

وقبل أن نحلل معاني الفروض الخمسة، فلنستخرج نسقها بحسب دلالة دورها في هذه الوظيفة الدينية الجوهرية التي تؤديها في حياة المؤمنين. فللفروض بداية (= **الشهادة**) وغاية (= **الحج**) ومركز (= **الصلاة**). ويصل البداية بالمركز حلقة وسطى تعد النفس إلى العبادة الخالصة بتحريرها من عبادة الدنيا بالسلطان على حاجات البدن (= **الصوم**). كما يصل المركز بالغاية حلقة وسطى ثانية تعود النفس على التحرر من عبادة الدنيا بالسلطان على إغراءات المال (= **الزكاة**). فيكون مجموع الفروض خمسة، وتكون عدتها ضرورية، وليس تحكمًا شعائريًا أو تسلطًا كنسيًا.

فالبداية هي من دون شك **الشهادة** لكونها شرط الدخول إلى الملة والانتساب إلى الأمة. وهي ذات مستويين:

الأول: هو شهادة أن لا إله إلّا الله التي تؤكد بشكل النفي والاستثناء للحصر وجهَي التوحيد، أعني سلب الشرك وإثبات الوحدانية. وبين أن الشهادة الأولى تتكون من بعدين: البعد السلبي الذي ينفي التعدد الإلهي لتثبت ببعدها الإيجابي الوحدة الحصرية في الإلهية.

والثاني: هو شهادة أن محمدًا رسول الله. ولها بعدان كذلك، رغم كون أحدهما ضمنيًا. ففي إثباتها النبوة للنبي محمد ﷺ بالعلمية الدالة على العين نفي لقصر النبوة على بني

إسرائيل، ومن ثم إثباتها بصورة كلية لكل البشر. وقياسًا على الشهادة الأولى تتألف الشهادة الثانية من بعدين، أحدهما صريح والثاني ضمني يحدده تحرير البشر من نظرية الشعب المختار الذي ينحصر فيه الاتصال بالمطلق: وإذًا فالبعد الصريح يثبت رسولية محمد التي تتضمن شمول الرسولية للبشر جميعًا خاصة والقرآن صريح في أن لكل أمة رسولًا بلسانها.

إن غاية الفروض الإسلامية هي من دون شك **الحج إلى بيت الله الحرام**، لكونه في الحقيقة التكرار القصدي ذا الدلالة الوجودية على تجديد العهد بالإسلام في موطن تجربته الأولى. وهذه التجربة الأولى تتضمن معنى الإسلام الحقيقي، إذ إن الحج دال على تغيير الإنسان وجهته الوجودية الحقيقية بقرار يثبت أنه قد شرع في تقديم الدلالة الباقية للحياة الدنيوية على دلالتها الفانية مدركًا بذلك معين المعاني التي تجعل الدنيا مطية وتجعل امتطاءها عين الاجتهاد من حيث هو تواصٍ بالحق، أعني طلبًا للحقيقة والجهاد من حيث هو تواصٍ بالصبر، أي سعيًا لتحقيق القيم في التاريخ الفعلي، لئلا يبقى الدين مجرد أحلام خرافية: وذلك هو المعنى الحقيقي للعلمانية بمعنى جعل القيم عين سياسة العالم، وليست مجرد أحلام في الأديرة، وهو معنى اعتبار جل الرهبان من الفاسقين: **وهذا المعنى العميق هو جعل تجربة الصدر مركز الوجود الإنساني ومنبع كل تزود بالدلالات العميقة للدين الإسلامي في ظرفها المكاني الذي يستتبع الظرف الزماني لكل ما حدث في أركان البيت الحرام والمدينة المنورة من أحداث جليلة هي منعرجات التحقيق التاريخي لمقومات الرسالة الإسلامية.**

ويتوسط بين البداية والغاية **الصلاة** التي تمثل القلب من منظومة الفروض الخمسة. لذلك اعتبرها الرسول الكريم قرة العين. ويربط بين الشهادة والصلاة وصلًا بين البداية والقلب **الصوم** الذي يطهر النفس من سلطان الحاجات الجسدية، فيفيد سلطان المرء على بدنه. كما يربط بين الحج والصلاة وصلًا بين القلب والغاية **الزكاة** التي تطهر المال، فتثبت سلطان الإنسان على أهم أدوات سلطان الدنيا عليه.

فكل من كان ذا سلطان على الحاجات البدنية (**الصوم**)، وعلى الإغراءات المالية (**الزكاة**)، كان حرًّا بحق، وأمكن له أن يتوجه إلى الله جل وعلا توجهًا صادقًا يتحقق تمام التحقق في فعل **الحج** الذي لا يتعلق شرط الاستطاعة فيه بالبدن والمال منفصلين عن دلالة العزم الذي لا يتحدد إلّا بهذين السلطانين: **فقد يتعلل من لم تخلص نيته لهذه الوجهة الروحية بكل العلل لكي يجعل الاستطاعة شبه مستحيلة، ما يعني أن الاستطاعة إضافية إلى السلطانين على البدن والمال أكثر مما هي إضافية إلى البدن والمال.**

وكون الحج غاية الفروض الدينية في الإسلام ليس القصد به أنه نهايتها، إذ هي من حيث المنزلة الروحية لا تتفاضل، وكلها بداية وغاية في الوجدان الإنساني المؤمن، بل إن الحج، بعد حصوله صادقًا ولذاته، وبفضل ما يوفره من عيش تجربة الإسلام الأولى ـ الحية دائمًا ـ من جديد، يصبح رصيده الروحي ملازمًا لكل قيام بالفروض فيجعلها هي بدورها تجربة حية لكأن الإنسان يقوم بها، وهو مأموم بالرسول الكريم نفسه، ومحوطًا بصحابته الذين وطدوا أركان الإسلام باجتهادهم وجهادهم.

لذلك فإنه يمكن القول إن الحج في نسبته إلى الفروض الأخرى من حيث هي البعد الروحي من الحياة مثل زمزم للقيام مصدرًا للحياة في بعدها المادي:

فهو مورد التجربة الحية الدائم الذي بمجرد أن يحصل يجعل كل الفروض حال القيام بها تجربة حية فيرفعها إلى منزلة تتجاوز مجرد ممارسة طقسية قد تفقدها العادة جذوتها الحية.

وقد ظن هيغل الصوم دالًا على رفض الوجود الذاتي الشخصي قياسًا له على الصوم الرهباني والصوفي. كما تصور الزكاة والصدقة تحررًا من الملكية. وطبعًا فهو لم يذهب إلى الغاية في تحديد معاني الفروض الخمسة لكونه جمعها كلها تحت هذين العنوانين ليردها إلى ما يسميه برفض الإسلام للتعين والتحدد. إنه يعتبر الإسلام غارقًا في المجرد وقائلًا بالسيلان الأبدي: **تصور نفيه لإطلاق العيني الذي تمثله عبادة الدنيا نفيًا مطلقًا للعيني الذي تمثله الرهبانية الهندوسية.**

لكن ما يكذِّب فكرته عن الزكاة التي تثبت عكس ما فهم هو أنها تشترط الملكية والنصاب، مما يعني أنها ليست دالة على رفض المال بذاته، بل على رفض سلطانه على الإنسان: **ففي حالة كون المال ذا سلطان على الإنسان يصبح أداة استعباد، وفي حالة سلطان الإنسان عليه يصبح أداة تحرير، ومن ثم أداة تعاون بين البشر.** وشتان بين الأمرين، فضلًا عن كون المأثور في فكر المسلمين أن الفقر كاد أن يكون كفرًا لكونه يمكن أن يصبح سببًا في عدم قيام المسلم بفرضين من فروضه أعني الزكاة والحج.

كما أن الصوم في الإسلام ليس صومًا بالمعنى الصوفي والرهباني للكلمة لكون الإسلام ينفي الترهب ويدعو إلى القوة، ويرفض الضعف، فضلًا عن كون الضعف البدني يمكن أن يحول دون المسلم وفرضين آخرين من فروضه أعني الصوم والصلاة اللذين قد يلغي المرض القدرة على أدائهما في أفضل صورهما. ثم إن شهر الصيام بعكس ما يذهب إليه الكثير من الفقهاء والدعاة والوعاظ، الذين يرون رأي هيغل أو يكادون، هدفه الحقيقي هو جعل مباهج الحياة تتحرر من تحولها إلى عادة في الأيام الأخرى، لئلا تفقد من ثم جدوتها.

إن شهر رمضان يحول الحياة ومباهجها إلى احتفال مشروع بها ويضفي عليها من الجذوة والمعنى ما يجعلها في الوقت نفسه إحياء لشروط القيام العضوي والروحي فضلًا عن جمع الناس حول المائدة المزدانة والسمر الحي بمباهج الحياة التي لا يعارضها الإسلام، بل هو يعتبرها شرط الاستخلاف في الدنيا: فاستعمار الإنسان في الدنيا شرط في الاستخلاف عليها.

آرية دونها آرية هتلر

نبَّهني الصديق عبد العزيز قاسم إلى مكاشفاته التي أجراها مع الأستاذ البليهي، منوِّهًا إلى أهميَّتها وواصفًا مكاشفهُ بأنه أحد المثقفين السعوديين المهميّن. لقد قرأتُ أجوبة الأستاذ البليهي فهالني ما قرأت. هالني بما يعبِّر عنه من موقفٍ بأسانيده وبمنهجه وأساليبه. ولو كان كلام الأستاذ البليهي اقتصر على وصف ما يراه على سطح التاريخ الراهن لوجدنا له بعض الأعذار، لأنَّ مَن يقارن حضارة تُعاني من انحطاطٍ وتخلُّف داما قرونًا مع تبدٍّ بادٍ في مؤسَّساتها وسلوكاتها بما يوجد في الغرب الحالي، يمكن أن يذهب هذا المذهب خاصّة إذا كان قصده استنهاض الهمم.

أمّا وهو قد عمَّم وجعل موقفه فلسفة في التاريخ الحضاري الإنساني، فإنِّي مضطَّر للتساؤل عن مدى علم الأستاذ بمقوِّمات الحضارة ومحدِّدات مراحل تاريخها وسهم الأمم فيها. فما قرأته في هذه المكاشفات جميعه لا ينمُّ عن علم بالغرب ولا بالشرق ولا بمعنى الحضارة وخصائصها فضلًا عنِ المفاضلة بينها. ولن أهتمَّ كثيرًا بما جاء في المكاشفات إلّا لوصفه حتى يعلم القارئ عِلَل تفضيلي لِما هو أهمّ من الواجهة.

فأن يكذب بعض مفكري الغرب كذبتين ويصدقونهما أمرٌ

يعنيهم، خاصة لمّا كانت ألمانيا بحاجة إلى تأسيس دورٍ لها بين أمم أوروبا التي نهضت قبلها، فاحتاجت إلى توهُّم أصولٍ ما أتى الله بها من سلطان. وهذا التزييف التاريخي والتوهُّم أمرٌ قد لا يتوقَّف ضرره وضِراره عليهم، إذ كما نرى في مثال الأستاذ البليهي فإنه يخلق تشويهًا عجيبًا في صورة التاريخ الإنساني يزيِّف كِلتا بدايتيه الحضاريتين، المختلفتين بالنوع، القديمة والحديثة:

فأما الكذبة الأولى، فهي التي جعلت الحضارة القديمة ببُعديها العلمي والعقلي تبدأ مع اليونان، والتي يفسِّرها هؤلاء المزيَّفون بما يطلقون عليه المعجزة اليونانية، ولا يدرون أن مجرَّد هذا الاسم دالٌّ على تزييفهم: فحاجتهم إلى التفسير الإعجازي دليلٌ على أن تفسيرهم ليس تفسيرًا أصلًا وأنهم تجاهلوا العِلل الحقيقية لِما ظنّوه معجزة في التاريخ الإنساني.

وأما الكذبة الثانية، فهي التي جعلت المنعطف الحضاري الحديث ببُعدَيه العلمي والفلسفي يبدأ مع الأوروبيين، والتي يفسِّرها المزيَّفون نفسهم بما يطلقون عليه الاسم نفسه مع تغيير المنسوب إليه مدَّعين أنه حفيد اليونان، في حين أنه ليس إلّا من أهماج الجرمان: والتفسير الإعجازي نفسه يدلُّ على التجاهل نفسه لتعليل الثورة العلمية والفلسفية في التاريخ الإنساني تعليلًا علميًّا. الثورة التي صارت منذئذٍ أساس كل حضارة تعمل ذاتها على علمٍ بشروطها ومحدِّداتها.

وسيكون سؤالي إذًا حول ما وراء هذه الواجهة التي ظنَّها صاحبنا فلسفة في التاريخ الحضاري، وهي مجرَّد تزييفٍ حصل

لمّا كانت أوروبا تبحث عن هُويَّتيها العقلية والروحية. وكما أسلفت، فقد نجد عذرًا لصاحبها بيِّنًا لكل مثقف متَّزن. فلعلها ليست إلّا تعبيرًا عن الضيق بالأوضاع العربية الإسلامية الحالية، وتعبيرًا عن ثورة عليها أكثر ممّا هي تفكير تاريخي حضاري رصين. ذلك أني أستبعد أن يكون الأستاذ البليهي قد صار ليبراليًّا عربيًّا جديدًا، لأن خام هؤلاء هو في العادة يتامى اليسار الذين كانوا من عاشقي الديمقراطية الشعبية، فصاروا من هواة الديمقراطية البرجوازية: وهم في الحقيقة لا من هؤلاء ولا من هؤلاء، بل هم من محترفي الرقص على طبلٍ من يدفع أكثر (ماديًّا أو حتى رمزيًا بدوزة (= مقدار مناسب من) النجومية في الإعلام الغربي تمثيلًا للحداثة) لقابلي التوظيف ضدَّ صمود الأمّة أمام الهجمة على حصانتها الروحية.

وسؤالي هو: ما الخلفيَّة التي تجعل مثل هذه المواقف ممكنة عند بعض من صاروا يلقَّبون بالمفكرين من نخبِنا؟ سأخصص مداخلتي للبحث في عِلَل مثل هذه المواقف مقدِّمًا عليها وصفًا سريعًا لردود الأستاذ البليهي، لئلّا يعتبر العنوان الذي اخترته لهذه المداخلة تحكُّميًّا: آرية دونها آرية هتلر. ذلك أني لمّا قرأت النص اضطررتُ لفرك عينيَّ عديد المرات وبذلت جهدًا كبيرًا لأتذكَّر ما سبق لي أن قرأته ذات مرة في شبابي خلال الدراسة في أوروبا وقبل العودة إلى الوطن. وقد وجدتُ ضالَّتي، أورِدُها هنا حتى يرى القارئ أنّي أقربُ ما يكون من أمانة الوصف. وجدتها في كتاب هتلر معركتي أو (ماين كامف) الذي يمثِّل ذروة البشاعة أيّ مآل الكذبتين: فعندما تزيِّف التاريخ إلى حدٍّ غير معقول تحوِّله إلى أسطورة ذات وجه وَقَفا:

القفا هو الصهيونية أي إحياء عنصرية شعب الله المختار العبرانية دينيًّا،

والوجه هو النازية أي إحياء عنصرية شعب الله المختار الجرمانية فلسفيًّا.

فبين أن الأولى هي قَفا البشاعة التي آلت إليها هذه الفلسفة التاريخية التي أسَّسها تحريف الفلسفة الهيجلي، بعد الإصلاح الذي ردّ المسيحية إلى التوراتية، والثانية هي الوجه من الفلسفة نفسها التي أسَّسها تحريف التوراة دينيًّا ثم أعاد تأسيسها تأثُّرها بالنازية وحصول التشايل بين العنصريتين، عنصرية شعب الله المختار دينيًّا وعنصرية شعب الله المختار فلسفيًّا، كما جمع ذلك هيجل في مدخل فلسفته التاريخية.

سأترك للقارئ المقارنة بين نصّ هتلر وما جاء في مكاشفات الأستاذ البليهي، مكاشفاته التي تجاوزت الحدّ المعقول في الانبهار السطحي، حتى وإن تجنَّب صاحبها التفوُّه ببلاهات الليبراليين الجُدد، الذين يعتبرون كل الحضارة الإسلامية مجرَّد حركة تهديمية قادها زعيم البدو النبي محمد ﷺ، كما قال أحد أغبيائهم المسمّى نضال نعيسة: فعنده أن كل الإسلام مجرّد قصة بدو الجزيرة وأهماجها احتلّوا الشام المتحضِّر بقيادة زعيم متعطِّش للدماء، اسمه محمد بن عبد الله. إليك ما كتب هتلر: «إن ما نراه اليوم من ثقافة إنسانية ومن حصائل الفن والعلم والتقنية هو منتجٌ يكاد مبدِعه أن يكون الآري حصرًا. وهذه الواقعة بالذات تسمح بأن نستنتج استنتاجًا ليس عديم التأسيس بأنّ الآري هو مؤسِّس الإنسانية السامية عامّة ومن ثم فهو النموذج الأصلي لِما يمكن أن نقصده بكلمة «إنسان»».

Was wir heute an menschlicher Kultur, an Ergebnissen von Kunst, Wissenschaft und Technik vor uns sehen, ist nahezu ausschliesslich schöpferisches Produkt des Ariers. Gerade diese Tatsache aber lässt den nicht unbegrüdeten Rückschluss zu, dass er allein der Begründer höheren Menschtums überhaupt war, mithin der Urtyp dessen darstellt, was wir unter dem Worte «Mensch» verstehen

ولستُ بغافلٍ عن أن كلام هتلر يختلف عن كلام الأستاذ البليهي من وجهين حتى لا نظلم محاور الأستاذ قاسم:

الأول: فيمكن القول إن هتلر قد كان دون الأستاذ البليهي غلوًّا في آريَّته، لأنه أضفى بعض النسبية عندما استعمل «كاد» في حصره الإبداعات الحضارية في الآريين، لكن التنسيب اختفى عند الأستاذ البليهي. إنه ينسبها كلها إليهم دون «كاد» الهتلرية بحيث إن الحضارة عامة والحضارة الحديثة خاصة لم يُسهم فيها أحد من غير الغربيين. أستغفر الله من غير الآريين.

الثاني: ويمكن القول كذلك إن الأستاذ البليهي - الذي هو ربّما آري رَمَت به الصدف إلى بلاد بلهاء الساميين - كان دون هتلر منطقية، لأنه لم يذهب إلى استنتاج ما استنتجه هتلر: لم يقل إن الآري هو النموذج الأصلي للإنسان أو هو الوحيد الذي يستحق هذه التسمية. ولعل ذلك من نتائج عدوى الساميين غير العقلانيين: لم يستنتج منطقيًّا ما كان ينبغي أن يستنتجه لأن المنطق آري ولا علاقة له ببلهاء الساميين.

لكن هذين الفرقين رغم كونهما استثناءين مهمَّين، فإنّهما لا يلغيان الحقيقة الآتية: موقف الأستاذ البليهي يقبل الوصف بكونه

أكثر آرية من آرية هتلر من منطلق الوجه الأول، وهو ليس أقل منه آرية من منطلق الوجه الثاني، لأنه يثبت صحة الموقف الهتلري إذ صار عقيدة عند أحد المنتسبين إلى ضحاياه (لأني أظن الأستاذ البليهي ساميًّا وليس آريًّا). فغير الآري (البليهي) بمقتضى وصفه لغير الآريين، لا يمكن أن يكون منطقيًّا وهو منهم ليستنتج من المقدمات النتيجة التي يقتضيها اكتمال مفهوم الإنسان لكون معناه التامّ مقصورًا على الآري: إنه السامي الذي يسلِّم بدعوى الآري ويتحمس لها أكثر من صاحبها (إذ تكون من جنس وشهد شاهد من أهلها)، حتى وإنْ لم يستنتجها بنفسه ممّا وضعه مقدمات مؤدية إليها.

وإليك صورة الدليل: «إذا وفقط إذا» كانت الحضارة كلّها غربية وكانت ثمرة العقل متعاكسة معه وكان الإنسان يُعرف بكونه عاقلًا، فكلُّ مَن لم تظهر عليه علامات العقل المتعاكسة معه ليس بإنسان. النتيجة أنه لا يستحق اسم الإنسان إلّا الآري أو بلغة مهذّبة الغربي دون سواه. ذلك ما استنتجه هتلر وخفي عن الأستاذ البليهي لعَيبٍ في عقل السامي يحول دونه والاستنتاج المنطقي السليم.

وحتى لا يظنّ أحد أنّي أظلم الرجل فلألخِّص كلامه. إنّ مَحاورَ ما اطّلعتُ عليه من المكاشفة بلغت عدتها اثنتي عشرة مسألة. لكنها تقبل الردّ إلى خمس دعاوى عجيبة، نكتفي بتحليل اثنتين منها هما حدّاها المؤطّران لكلّ ما جاء فيها. وسنحاول التعقيب عليهما بصورةٍ تُعيد الأمور إلى نسبيَّتها، مع الرجوع إلى الحقائق التاريخية التي تفضح التزييفَين اللذين أشرنا إليهما في

البداية. وفي الحقيقة فكلّ ما يقوله الأستاذ البليهي علّته الجهل بهذين التزييفين اللذين حاول الأستاذ رشدي راشد كشف الثاني منهما (خرافة تأسيس الغرب وحده للعلم الحديث)، واجتهدتُ للكشف على أولهما (خرافة تأسيس اليونان وحدهم للعلم القديم).

فها أنتَ تسمع إنسانًا فاقدًا للثقة في نفسه وفي أمّته إلى حدٍّ نفي دورها ودور كل الإنسانية لتمجيد معبودِيْه الذين هم مستعبِدوه، وينسى أنه ينتسب إلى حضارةٍ أكثر كونيّة من الحضارة الغربية الحديثة التي يهيم بها (أوروبا)، حضارةٌ لم يعد أحد قادرًا على نكران دورها الحضاري الكونيّ إلّا جاهلٌ بالتاريخ الحضاري، لأن أعداءها مهما بلغ بهم الغلوّ صاروا يتطفّلون عليها ليجدوا لأنفسهم دورًا فيها (اليهود عامة ومسيحيو الشرق خاصة). ثم هي حضارة، فضلًا عن الدور الحضاري في العالم الحديث، تعدُّ أكثر عَراقة حتى من الحضارة الشرقية القديمة التي هي أكثرُ عراقة من الحضارة الغربية القديمة والحديثة (الصين والهند).

فالحضارة الإسلامية جمعت بين حِقَب التاريخ الأربع المعروفة، على الأقل من حيث المدّة ومن حيث ما تتأسّس عليه من المبادئ والقيم فضلًا عن المنجزات: الحضارة العربية الإسلامية جمعت جمعَ مواصلةٍ وتجاوزٍ بين الوسيط وما قبله (التاريخ القديم الذي حافظت على تراثه العلمي والروحي وأصلحتهما) والحديث وما بعده (التاريخ الحديث الذي صارعت فاشيّاته وحرّرت نصف العالم منه، وهي الآن تكاد تكون الوحيدة المتصدّية للطاغوت والاستكبار في العالم).

فالعصر الوسيط كان ولا يزال بؤرة التاريخ الإنساني كلّه، لأنه كان ثمرة قديمة وبذرة حديثة، والحضارة الإسلامية هي بؤرته التي ننتسب إليها (لِمَا شاب دور الشرق الأقصى من هامشية لم يتخلَّص منها إلّا الآن) لكونه كان ساحة الصراع والتعاون بين الشرق والغرب الناهضين في اللحظة نفسها ممثَّلين بالعرب والجرمان ـ أعني بناة العالم الحديث بالإصلاحَين الديني والفلسفي خلال تنافسهما وصراعهما المتواصلين إلى الآن ـ وكان مدار الصراع النُّهوضيّ حول تأويل ما قبل التاريخ الوسيط من الحضارة المادية العلمية ومن الحضارة الروحية الدينية وحول الخيارات المؤدّية إلى تحقيق ما بعده. ولا يزال الأمر كما كان: صراع بين الحضارتين المحيطتين بالأبيض المتوسط، لأن كل الحضارات الأخرى انضمَّت إلى هذا الصراع، وهو ما يعلّل كون الرهان صار الإسلام وداره ورسالته، حتى وإن تصوَّر الليبراليون العرب الجدد، بما عُرفوا به من سذاجة، أنّ الرهان لا يتعدّى رفاهيَّتهم الشخصية ومُتَعهم الذاتية.

إن المسائل الخمس، التي نردُّ إليها كلام الأستاذ البليهي لنردَّ عليها بتحليل الاثنتين الأساسيتين منها، هي المسائل الدّالة على تجاهل معنى الحضارة ومعنى الغرب ومعنى الشرق ودور الإسلام في تجاوز الشرق والغرب معًا، لئلّا أقول الدالة على الجهل المدقِع بهذه المعاني. فالحضارة الإسلامية مثلها مثل الزيتونة التي وصفها القرآن الكريم بكونها لا شرقية ولا غربية. وليس ذلك بمعنى التحديد السلبي إلّا لفظًا. إنّما المعنى العميق هو كونها ليست أيًّا منهما أيّ أنها حرّرت الإنسانية من التنافي

بينهما بأن تجاوَزَتها فوحَّدت بين تعينات الإنساني في كل مكان وفي كل زمان، لأنها تستند إلى مفهوم الإنسان المستخلَف، وتؤمن بالأخوَّة الإنسانية، وتعتبر الصلة بين البشر صلة رحم عضوي وروحي أداتها هي التعارف القرآني الذي يعني المعرفة والمعروف المتبادلين بين البشر الأخوة.

وإليك الدعاوى الخمس التي نكتفي بتحليل الأوليين منها، لئلّا يتجاوز الكلام الحدّ المقبول في مثل هذا النوع من العلاج:

الدعوى الأولى: تتعلَّق بمفهوم الغرب، دوره في الحضارة الإنسانية واستثناء الأمم الأخرى منها.

الدعوى الثانية: تتعلق بالاستراتيجية التقليدية في التمييز بين المسلمين والإسلام حتى نعود إلى القولة الشهيرة بوجود إسلام بغير مسلمين ومسلمين بغير إسلام في الشرق.

الدعوى الثالثة: تتعلق بتحديات الحاضر العربي الإسلامي ومن ثم بمحركات التاريخ الإنساني.

الدعوى الرابعة: تعلق بمفهوم الحضارة والخلط بين مظاهرها وأعماقها ومن ثم بسطحية هذا الفهم للغرب والشرق على حدٍّ سواء.

الدعوى الأخيرة: وهي أصل كل هذه الدعاوى، هي النظرية التي توصَّل إليها هتلر لكونه منطقيًّا في استدلاله وأغفلها البليهي ربما لأنه أدرك بلاهة القول بها: إنها التفسير العنصري للتاريخ الإنساني.

الدعوى الأولى
مفهوم الغرب دوره في الحضارة الإنسانية واستثناء الأمم الأخرى منها

ما أظن الأستاذ البليهي سيجادل في التسليم للقرَّاء بأنّه ليس أعرف باليونان من أرسطو وأفلاطون. لذلك فنصيحتي له أن يقرأ كتاب السياسة للأول وكتاب الشرائع للثاني. فسيعلَم من الكتابَين أن كلامه عن أوروبا خاصة والغرب عامة ليس إلّا صدى أيديولوجيا الغرب الأوروبي الحديث الذي كان عديم الأصل والدور في تحديد مقوّمات الإنسانية التي كانت قد تمَّت بعد في الشرق الأوسط فبحث له عن أصل ودور. وقد وجدَ بعض مزيِّفي التاريخ الإنساني هذا الأصل والدور في ضمِّ العلم اليوناني والدين المسيحي إلى أوروبا. فَمن ضمَّ اليونان صارت العلوم والفلسفة إرثهم دون سواهم ومن ضمَّ المسيحية صارت الأديان والحكمة إرثهم دون سواهم، لكن اليونان لم يكونوا معتبرين أنفسهم أوروبيين فضلًا عن المسيحية.

فأرسطو ـ ولعلَّه أقل علمًا من الأستاذ البليهي باليونان وبمَن هُم ـ حدَّد ذلك في كتاب السياسة خلال كلامه على خصائص شعبه بالمقارنة مع الحدّين الأقصيين بالاعتماد على تأليف خاصيتين: الشجاعة والذكاء وضدَّيهما. فكانت الحصيلة أنه اعتبر الحدَّ الأول ممثَّلًا بالشعب الصيني الذي يعتبره ذكيًّا وجبانًا. واعتبر الحدّ الثاني ممثَّلًا بالأوروبيين الذين يعتبرهم شجعانًا وبلداء. ثم ميَّز اليونان عن هذين الشعبين فوصفهم بكونهم أذكياء وشجعان. وهم كما هو بيِّن من نظريَّته في التوسّط، غير صينيين

وغير أوروبيين، لأنه ينسبهم إلى حضارة مهد الحضارات أعني الشرق الأوسط الذي تأسَّست فيه الحضارات منذ القِدَم المصري والبابلي ببُعدها المادي وأدواته العلمية والتقنية وببُعدها الروحي وأدواته الدينية والرمزية.

وأفلاطون ـ وقد يكون أقل علمًا من الأستاذ البليهي بعلم اليونان ـ ينصحُ في تصوُّره للمنظومة التربوية (في كتاب الشرائع) بأن يعمِّم اليونان تعليم الرياضيات في المدارس الابتدائية كما يفعل المصريون حتى يمكِّنوا أبناءهم من الثقافة العلمية التي تتوسَّل للتعامل مع المحيطَين الثقافي والطبيعي. تُرى هل من الصدفة أن كان جميع علماء اليونان في الرياضيات يقضون مدَّة التدرُّب عليها في مصر، تمامًا كما نفعل نحن الآن عندما نريد أن نتمكَّن من العلم في الجامعات الغربية؟ وأخيرًا، هل من الصدفة أن قال أرسطو في مقالة «الألف» من كتاب ما بعد الطبيعة إن أوّل من أسَّس العلم النظري بالمعنى الدقيق للكلمة هم علماء الدين المصريون لتفرُّغهم للبحث العلمي وعدم الحاجة للعمل من أجل القوت؟

والحصيلة أن اليونان ليسوا أوروبيين وليسوا غربيين، وأن علمهم ليس معجزة وإنّما هو مواصلة للتجربة الإنسانية التي بلغت شأوًا في الحضارات القديمة وخاصة في حضارة ما بين النهرين وحضارة النيل. وقد كتبتُ في ذلك كتابًا حول الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية وكذلك كتابًا حول الإبستيمولوجيا البديلة التي تُحرِّرنا من الأسطورتين اللتين يتغنّى بهما عنصريو أوروبا الحديثة ويكرِّرها الجاهلون منّا بالتاريخ العلمي والحضاري

للشرق والغرب على حدٍّ سواء. لكن الأستاذ البليهي غني عن القراءة.

وحتى لا يتّهمني الأستاذ بالكلام على الماضي الغابر والتغنّي به، فإني أسأله عن مقوِّمات الحضارة عامّة ما هي؟ أليست ابتداع أصول الرمز الممكنة من السلطان على المحيط الطبيعي بأدوات العلم والتقنيات وعلى المحيط الثقافي بأدوات العمل والفنون؟ فمَن اكتشف الحرف والرقم وأين اكتُشِفا؟ أليس الحرف هو أساس الفنون عامة والآداب خاصة؟ أليس الرقم هو أساس العلوم عامة والتقنيات خاصة؟ ثم مَن أسَّس شكلَي الوجود العمراني البشري ذي النظام المؤسَّسي، أعني شكل الجماعة السياسية أو الدولة ورمزها الأمن المادي، والجيش، والمنظومة الإدارية، وشكل الجماعة العقدية، أو الأمة ورمزها الأمن الروحي، أي السلطة الدينية والمنظومة التربوية؟

ثم ما الدولة؟ أليست هي نظام المؤسسات الساهرة على تنظيم سدِّ الحاجات، أعني وظيفة العمران الأولى أداتيًا بلغة ابن خلدون، عند النظر إليه أداتيًا؟ وهل يمكن تصوُّر الدولة مؤسسيًا من دون الرقم رمزيًا ومعرفيًا؟ وما الأمة؟ أليست هي نظام المؤسسات الساهرة على تنظيم الأنس بالعشير، أعني وظيفة العمران الأولى غائيًا بلغة ابن خلدون، كذلك عند النظر إليه غائيًا؟ وهل يمكن تصوّر الأمة مؤسسيًا من دون الحرف رمزيًا ووجدانيًا؟ وبعد هذين الاكتشافين المعرفي والوجداني وما يتأسَّس عليهما من مؤسسات الدولة أو الجماعة السياسية والأمة أو الجماعة الروحية، كل ما يأتي بعد ذلك ليس هو إلّا نتائج ثانوية لم تُغيِّر من التاريخ الإنساني شيئًا يُذكر، إلّا بمعنى التغيير الكمِّي.

فيا أستاذ، لا تغرَّنك الأضواء والنصاعة التي تُكثِر من الكلام عليها، كالطفل البريء يدخل أوَّل مرّة متجرًا عامًّا أو سوبر ماركت. لا يغرَّنك اكتشاف الكمبيوتر، فما اكتشافه إلّا تطبيقًا للرقم وليس هو إلّا لعبة، بالقياس إلى الإبداع المؤسِّس لشروط إمكانه، إنّه مجرَّد تطبيق لهذه الثورة التي ليس لِما تسمِّيه غربًا ناقة فيها ولا جمل، وحتى الوسائط بين البداية والغاية سترى أنها أيضًا بنت الشرق الأدنى عامة والقسم العربي الإسلامي منه على وجه الخصوص. فهؤلاء الذين تحتقرهم وتحتقر نفسك معهم لأنك منهم شئت أم أبيت، لهم الباع الأوّل في توظيف الرياضيات العلمي والعودة بها إلى دورها المصري البابلي، كأدوات للعمران ببُعدَيه، أعني للعلاقات بين البشر ولعلاقاتهم بمحيطهم الطبيعي ومن ثم تحريرها من مجرَّد التأمُّل السحري في التنجيم والهرمسيات التي صارت طاغية على العلم والفلسفة بعد ما انحطَّت الحضارة القديمة قُبيل الثورة القرآنية التي أتَت لتصحيح ما أصاب التراثَين العلمي الفلسفي والروحي الديني من تحريفٍ وانحطاط.

الدعوى الثانية

الاستراتيجية التقليدية في التميز بين المسلمين والإسلام

العلاقة بمقولتي إسلام بغير مسلمين ومسلمين بغير إسلام

ذكَّرني كلام الأستاذ البليهي بمهارب الليبراليين الجدد من يتامى اليسار العربي الذين يستعملون تقية التمييز بين الإسلام والمسلمين وهي تقية كانت في البداية طرفة تُنسَب إلى محمد عبده ـ ربما باطلًا على حدِّ ما أعلمني بذلك الأستاذ محمد

عمارة ـ أعني تلك التي تقول إنه قد وجد في الغرب إسلامًا بلا مسلمين، وفي الشرق مسلمين بلا إسلام. وإني لأعجَبُ من رجلٍ يقول مثل هذا الكلام في بداية عصر استعمار بلاده: ألِمُجَرد استضافته من الاستعمار الفرنسي في تنافسه مع الاستعمار الإنجليزي صار الغرب عنده بلدًا يطبِّق قيم الإسلام، حتى وإنْ لَم يُسلِم أهله؟ طبعًا لو صحَّ أنها لمحمد عبده أو لمن شابهه من القائلين بها، فإنها كلمة دالَّة على جهلٍ مطبق بالغرب. لكنّها على الأقلّ لم تكن تقية في ذلك الوقت، بل كانت تعبِّر عن بلاهة المعجبين غير النقديين، لكنها الآن صارت تقية تدلُّ على البلاهة والجبن في آن: بلاهة الجهل بالغرب وجبن عدم التصريح العلن بالقول إن علَّة تخلُّف المسلمين هي الإسلام.

ذلك أن اعتبار الغرب مثالًا يُقاس به الإسلام المقدَّس عند فصله عن المسلم المدنَّس، فيه حطٌّ من شأن الإسلام لا يقبله عاقل: فأين الغرب من الإسلام الذي لا يَعتبر القيم خاصة بشعب مختار، بل هي عنده شاملة لكل البشر، بل ولكل الموجودات؟ هل ما يباهي به الأستاذ البليهي يقول الغرب بكونيَّته، أم هو مقصور على الغربيين دونَ سواهم، لأن من عداهم عندهم جوهيم(*)؟ كيف ينسى المعجبون بالغرب تجويعَه لثلاثة أرباع البشرية؟ وإفناءه جُلَّ الشعوب التي استعمرها أو استعبدها، ثم يصفونه بالحضارة التي وجدوا فيها الإسلام دون المسلمين؟ وهل الإسلام يسمح بمثل هذا، وهو الذي لم يشرِّع

(*) جوهيم (مفهوم عبراني يعني أن البشر كلهم عبيد لبني إسرائيل يفعلون بهم ما يشاؤون)

الجهاد إلّا لعلّتين: 1 ـ حماية المستضعفين، 2 ـ وحماية حرية العبادة؟ كيف يُعجَب المرء بمن أفسد الطبيعة والثقافة في آن، ويَعتبر ذلك حضارة جديرة بأن تُمدح وتُحاكى: افنوا الأنواع النباتية والحيوانية وحافظوا على عينات منها في الحدائق النباتية والحيوانية وافنوا الثقافات واللغات والفنون التي كانت عين الثراء الإنساني الذي اعتبر القرآن الكريم أنه ما لأجله خلق المخلوقات عند كلامه على الاختلاف والتنوُّع؟

هل صارت الحضارة مجرّد الرفاه الذي لا يتمتَّع به إلّا أمثال الأستاذ البليهي المعجبين بالأنوار والأضواء والنصاعة والبضاعة والخلاعة، ويتناسون كلّ ما حلّ بالعالم من الشناعة؟ ألا يَرى الأستاذ أنّ جلّ البشر يتضورون جوعًا، ولعله لم ينظر حتى حوله في أحياء بلدته؟ هل صارت الحضارة ترسانات الأسلحة التي يمكن أن تفني الكون؟ وهل الحضارة هي أن تُقلَع الشعوب من بلادها أو تُفنى بالتجارب الطبِّية لإخلاء المعمورة تجنُّبًا للندرة: فكما أفنوا الهنود الحمر بالجدري والسلاح والخمر يفنون الأفارقة بالإيدز والسلاح والمخدرات.

إن لله في خلقه شؤون ولا حول ولا قوة إلّا بالله.



الكتاب

لا يخفي الكاتب أنه كاد يتطيّر بالكلام على المشروعات الفكرية بصنفَيها التحديثي والتأصيلي وما ترتّب عليها من شكوى متبادلة بين صفوف أصحابها ندبًا للحظ ولعنًا للصف المقابل، حتى صار يخشى أن يصبح كل كلامٍ عليها، من حيث هي ظاهرة طاغية طيلة نصف القرن الأخير، شبه مستحيل من دون الاتّصاف بصفاتها بمجرد التهمة بالانتساب إلى أحد صفّيها.

ورغم أنّه آلَ على نفسه ألّا يتكلّم في أي شخصٍ من أبناء جيله، لا مدحًا ولا قدحًا فإن ذلك لا يحوْل دونَه ووصف ظرفية الجيل بصورة عامة، تاركًا للقارئ أن يترل من يشاء فيها بمقتضى ما يعلم من عمله - رمزيًّا كان هذا العمل أو فعليًّا أو كليهما - دون أن يستثني نفسه من قابلية الخضوع لهذا التنــزيل.


ISBN 978-614-418-056-3

